سلسلة نصوص تراثية للباحثين (٢٨٧)

المقتضى والمفهوم

واستعمالاتها في مصنفات ابن تيمية

د/ يوسف بن محمود الحوشان

١٤٤٣هـ

نسخة أولية من غير ترتيب او مراجعة

ومتاح لكل أحد الاستفادة منها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اما بعد

فهذه نصوص جمعت باستخدام برنامج شاملة وورد من برمجيات الدكتور سعود العقيل بواسطة المكتبة الشاملة

معتمدة على توظيف الكلمة المفتاحية وتوفير النصوص للباحثين لتحريرها والاستفادة منها وهي مشاعة لمن يستفيد منها

وسيتبعها نصوص أخرى يسر الله نشرها والله الموفق

يوسف بن حمود الحوشان

yhoshan@gmail.com

تليجرام https://t.me/dralhoshan

١. ١-"وكذلك في سائر أصناف العجم من الحبشة والروم والترك، وبينهم (١) سابقون في الإيمان والدين (٢) لا يحصون كثرة، على ما هو معروف عند العلماء؛ إذ (٣) الفضل الحقيقي: هو اتباع ما بعث الله به محمدا صلى الله عليه وسلم من الإيمان والعلم باطنا وظاهرا، فكل من كان فيه أمكن: كان أفضل.

والفضل إنما هو بالأسماء المحمودة في الكتاب والسنة مثل: الإسلام، والإيمان، والبر، والتقوى، والعلم، والعمل الصالح، والإحسان، ونحو ذلك، لا بمجرد كون الإنسان عربيا، أو عجميا، أو أسود، أو أبيض، ولا بكونه قرويا، أو بدويا.

وإنما وجه النهي عن مشابهة الأعراب والأعاجم مع ما ذكرناه من الفضل فيهم، وعدم العبرة بالنسب والمكان مبني على أصل، وذلك: أن الله سبحانه وتعالى جعل سكنى القرى يقتضي من كمال الإنسان في العلم والدين، ورقة القلوب، ما لا يقتضيه سكنى البادية، كما أن البادية توجب من صلابة البدن والخلق، ومتانة الكلام مالا يكون في القرى، هذا هو الأصل.

وإن جاز تخلف هذا **المقتضى** لمانع، وكانت البادية أحيانا أنفع من القرى، وكذلك (٤) جعل الله الرسل من أهل القرى، فقال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم من أهل القرى﴾ [يوسف: ١٠٩] (٥) وذلك لأن الرسل لهم الكمال في عامة الأمور، حتى في النسب، ولهذا قال الله سبحانه: ﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾ [التوبة: ٩٧] (٦) ذكر هذا بعد

---

(١) في (أط) : أو بينهم. وفي المطبوعة: وغيرهم.

(٢) في (أ) : والذين لا يحصون كثرة.

(٣) في (ب) : إذا الفضل.

(٤) في (ب ج د) : ولذلك.

(٥) سورة يوسف: من الآية ١٠٩.

(٦) سورة التوبة: الآية ٩٧.". (١)

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ٤١٥/١

٢. ٢-"الأمة، كراهة ونهيا عن (١) ذلك، وإلا لوقع ذلك كثيرا؛ إذ الفعل مع وجود مقتضيه، وعدم منافيه: واقع لا محالة، **والمقتضى** واقع؛ فعلم وجود المانع، والمانع هنا هو: الدين، فعلم أن الدين دين الإسلام هو المانع من الموافقة، وهو المطلوب.

الثاني: أنه قد تقدم في شروط عمر رضي الله عنه، التي اتفقت عليها الصحابة، وسائر الفقهاء بعدهم: أن أهل الذمة من أهل الكتاب لا يظهرون أعيادهم في دار الإسلام، وسموا: الشعانين والباعوث (٢) فإذا كان المسلمون قد اتفقوا على منعهم من إظهارها، فكيف يسوغ للمسلمين (٣) فعلها؟ أو ليس فعل المسلم لها أشد من فعل الكافر لها، مظهرا لها؟

وذلك: أنا إنما (٤) منعناهم من إظهارها؛ لما فيه من الفساد: إما لأنها معصية، أو شعار المعصية، وعلى التقديرين: فالمسلم ممنوع من المعصية، ومن شعار (٥) المعصية، ولو لم يكن في فعل المسلم لها من الشر إلا تجرئة الكافر على إظهارها لقوة قلبه بالمسلم (٦) إذا فعلها، فكيف وفيها من الشر ما سننبه (٧) على بعضه؟

الثالث: ما تقدم من رواية أبي الشيخ الأصبهاني، عن عطاء بن يسار

---

(١) في (أب) والمطبوعة: من.

(٢) انظر: تعريف الشعانين (١ / ٤٧٩) في الهامش، و (١ / ٥٣٧) في المتن، وتعريف الباعوث (١ / ٣٦٤) في المتن.

(٣) في (أ) : يسوغ المسلمون، وهو تصحيف.

(٤) في (أ) : إذا.

(٥) في (أب) : شعائر.

(٦) في المطبوعة قال: فكيف بالمسلم إذا فعلها؟ .

(٧) في المطبوعة: ما سنبينه على بعضه، إن شاء الله تعالى.". (١)

٣. ٣-"وهذا عمر نهى عن تعلم (١) لسانهم، وعن مجرد دخول الكنيسة (٢) عليهم يوم عيدهم، فكيف بفعل بعض أفعالهم؟ أو بفعل ما هو من مقتضيات دينهم؟ .

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١/٥١٠

أليست موافقتهم في العمل أعظم من الموافقة في اللغة؟ أو (٣) ليس عمل (٤) بعض أعمال عيدهم (٥) أعظم من مجرد الدخول عليهم في عيدهم؟

وإذا كان السخط ينزل عليهم يوم عيدهم بسبب عملهم؛ فمن يشركهم في العمل أو بعضه: أليس قد يعرض لعقوبة ذلك؟

ثم قوله: " واجتنبوا أعداء الله في عيدهم " أليس نهيا عن لقائهم والاجتماع بهم فيه؟ فكيف بمن عمل عيدهم؟

وأما عبد الله بن عمرو (٦) فصرح أنه: " من بنى ببلادهم، وصنع نيروزهم ومهرجانهم وتشبه بهم حتى يموت؛ حشر معهم " (٧) وهذا يقتضي أنه جعله كافرا بمشاركتهم في مجموع هذه الأمور، أو جعل ذلك من الكبائر الموجبة للنار، وإن كان الأول ظاهر لفظه، فتكون المشاركة في بعض ذلك معصية؛ لأنه لو لم يكن مؤثرا في استحقاق العقوبة لم يجز جعله جزءا (٨) من **المقتضى**، إذ المباح لا يعاقب عليه، وليس الذم على بعض ذلك مشروطا ببعض؛ لأن أبعاض (٩) ما

---

(١) تعلم: ساقطة من المطبوعة.

(٢) في (أ) : السكينة، وهو تحريف.

(٣) في (أ) : وأليس.

(٤) "عمل": ساقطة من المطبوعة.

(٥) في (أ) زاد: بسبب عملهم.

(٦) في (أط) : ابن عمر، والصحيح: ابن عمرو، كما سبق ذكره في المتن، وكما هو مثبت من بقية النسخ.

(٧) السنن الكبرى للبيهقي (٩ / ٢٣٤) وقد مر.

(٨) في المطبوعة: جزاء.

(٩) في (أ) : العارض.". [1]

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١/٥١٥

٤. ٤-"صرف الزكاة إلى الوالدين وإن علوا وإلى الولد وإن سفل كانوا فقراء وهو عاجز عن نفقتهم لوجود المقتضى السالم عن المعارض العادم وهو أحد القولين في مذهب أحمد وكذا إن كانوا غارمين أو مكاتبين أو أبناء السبيل وهو أحد القولين أيضا وإذا كانت الأم فقيرة ولها أولاد صغار لهم مال ونفقتها تضر بهم أعطيت من زكاتهم والذي يخدمه إذا لم تكفه أجرته أعطاه من زكاته إذا لم يستعمله بدل خدمته ومن كان في عياله قوم لا تجب عليه نفقتهم فله أن يعطيهم من الزكاة ما يحتاجون إليه مما لم تجر عادته بإنفاقه من ماله واليتيم المميز يقبض الزكاة لنفسه وإن لم يكن مميزا قبضها كافلة كائنا من كان وأما إسقاط الدين عن المعسر فلا يجزئ عن زكاة العين بلا نزاع لكن إذا كان له دين على من يستحق الزكاة فأعطاه منها وشارطه أن يعيدها إليه لم يجز وكذا إن لم يشرط لكن قصده المعطي في الأظهر وهل يجوز أن يسقط عنه قدر ذلك الدين ويكون ذلك زكاة ذلك الدين فيه قولان في مذهب أحمد وغيره أظهرهما الجواز لأن الزكاة مواساة ومن ليس معه ما يشتري به كتبيا مشتغل فيها يجوز له الأخذ من الزكاة ما يشتري له به ما يحتاج إليه في إقامة مؤنته وإن لم ينفقه بعينه في المؤنة وقيل: الرجل يكون له الزرع القائم وليس عنده ما يحصده أيأخذ من الزكاة قال: نعم يأخذ ويأخذ الفقير من الزكاة ما يصير به غنيا وإن كثر وهو أحد القولين في مذهب أحمد والشافعي ويجوز إعتاق الرقيق من الزكاة وافتكاك أسرى المسلمين وهو مذهب أحمد ويجوز للإمام أن يعتق من مال الفيء والمصالح إذا كان في الإعتاق مصلحة إما لمنفعة المسلمين أو لمنفعة المعتق أو تأليفا لقلوب من يحاج إلى تأليفه وقد ينفذ العتق حيث لا يجوز إذا كان في الرد فساد كما في الولايات مثل أن يكون قد أسلموا وهم لكافر ذمي أو معاهد حربي ومن لم يحج حجة الإسلام وهو". (١)

٥. ٥-"التنصيف على الرواية المنصوص عنه فيه فإن لها نصف المهر لكونها معذورة في الفسخ ويتخرج ذلك ويلزم من قال: إن خروج البضع من ملك الزوج يتقوم وتجب المتعة لكل مطلقة وهو رواية عن الإمام أحمد نقلها حنبل وهو ظاهر دلالة القرآن واختار أبو العباس في "الاعتصام بالكتاب والسنة": أن لكل مطلقة متعة إلا التي لم يدخل بها وقد فرض لها وهو رواية عن الإمام أحمد وقاله عمر وإذا أوجبنا المتعة للمدخول بها وكان الطلاق بائنا أو رجعيا فينبغي أن تجب لها أيضا مع نفقة العقد حيث أوجبناها وتكون نفقة الرجعية متعينة عن متاع آخر بحيث لا تجب لها كسوتان ولا بد من اعتبار العصر

(١) الاختيارات الفقهية ص/٤٥٧

في مهر المثل فإن الزمان إن كان زمان رخص رخص وإن زادت المهور وإن كان زمن غلاء وخوف نقص وقد تعتبر عادة البلد والقبيلة في زيادة المهر ونقصه ينبغي أيضا اعتبار الصفات المعتبرة في الكفاءة فإذا كان أبوها موسرا ثم افتقر أو ذا صنعة ثم تحول إلى دونها أو كانت له رئاسة أو ملك ثم زالت عنه تلك الرئاسة والملك فيجب اعتبار مثل هذا وكذلك لو كان أهلهما لهم عز في أوطانهم ورئاسة فانقلبوا إلى بلد ليس لهم عز فيه ولا رئاسة فإن المهر يختلف بمثل ذلك في العادة وإن كانت عادتهم يسمون مهرا ولكن لا يستوفونه قط مثل عادة أهل الجفاء مثل الأكراد وغيرهم فوجوده كعدمه والشرط المتقدم كالمقارن والاطراد العرفي **كالمقتضى**

وقال أبو العباس: وقد سئلت عن مسألة من هذا وقيل لي: ما مهر مثل هذه فقلت: ما جرت العادة بأنه يؤخذ من الزوج فقالوا: إنما يؤخذ المنحل قبل الدخول فقلت: هو مهر مثلها والأب هو الذي بيده عقدة النكاح وهو رواية عن الإمام أحمد وقاله طائفة من العلماء وليس في كلام الإمام أحمد أن عفوه صحيح لأن بيده عقدة النكاح بل لأن له أن يأخذ من مالها ما شاء وتعليل الإمام أحمد بالأخذ من مالها ما شاء يقتضي جواز العفو بعد الدخول عن الصداق كله وكذلك سائر الديون والأشبه في مسألة الزوجة الصغيرة أنه يستحق وليها المطالبة لها بنصف". (١)

٦. ٦-"ولا تقع فتنة إلا من ترك ما أمر الله به فإنه سبحانه أمر بالحق وأمر بالصبر فالفتنة إما من ترك الحق وإما من ترك الصبر

فالمظلوم المحق الذي لا يقصر في علمه يؤمر بالصبر فإذا لم يصبر فقد ترك المأمور

وإن كان مجتهدا في معرفة الحق ولم يصبر فليس هذا بوجه الحق مطلقا لكن هذا وجه نوع حق فيما أصابه فينبغي أن يصبر عليه

وإن كان مقصرا في معرفة الحق فصارت ثلاثة ذنوب أنه لم يجتهد في معرفة الحق وأنه لم يصبه وأنه لم يصبر

وقد يكون مصيبا فيما عرفه من الحق فيما يتعلق بنفسه ولم يكن مصيبا في معرفة حكم الله في غيره وذلك بأن يكون قد علم الحق في أصل يختلف فيه بسماع وخبر أو بقياس ونظر أو بمعرفة وبصر ويظن مع ذلك أن ذلك الغير التارك للإقرار بذلك الحق عاص أو فاسق أو كافر ولا يكون الأمر كذلك لأن

(١) الاختيارات الفقهية ص/٥٥٦

ذلك الغير يكون مجتهدا قد استفرغ وسعه ولا يقدر على معرفة الأول لعدم **المقتضى** ووجود المانع وأمور القلوب لها أسباب كثيرة ولا يعرف كل احد حال غيره من ايذاء له بقول أو فعل قد يحسب المؤذى إذا كان مظلوما لا ريب". (١)

٧. ٧-"لبعض مما أحبه الله ورضيه

الوجه الثالث كثرة أيقاد النار بالشموع والقناديل وغير ذلك مما لا يشرع في الصلاة وقراءة القرآن إذ فيه من تفريق القلوب وغير ذلك مما هو خلاف المقصود

الوجه الرابع التنوع في المطاعم والمشارب فيه وليس شأن العبادات وإنما شرع نوع ذلك عند الفراغ من العبادة وأما أن يكون هذا التنوع في المطاعم والمشارب في السماع من العبادة التي يتقرب بها الى الله فلا وأما موجبه من الحركات المختلفة والأصوات المنكرة والحركات العظيمة فهذا أجل من ان يوصف ولا يمكن رد موجبه بعد قيام **المقتضى** التام كما لا يمكن رد السكر عن النفس بعد شرب ما يسكر من الخمر بل إسكاره للنفوس وصده عن ذكر الله وعن الصلاة أعظم مما في الخمر بكثير

فإن الصلاة كما ذكر الله تعالى ﴿تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [سورة العنكبوت ٤٥] وهذا أمر مجرب محسوس يجد الإنسان من نفسه أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ويجد أهل السماع أن نفوسهم". (٢)

٨. ٨-"الطريق وامشين في حافته أي لا تمشين في حق الطريق وهو وسطه وقال على عليه السلام ما يغار أحدكم أن يزاحم امرأته العلوج بمنكبها يعني في السوق

وكذلك لما قدم المهاجرون المدينة كان العزاب ينزلون دارا معروفة لهم متميزة عن دور المتأهلين فلا ينزل العزب بين المتأهلين وهذا كله لأن اختلاط أحد المصنفين بالآخر سبب الفتنة فالرجال إذا اختلطوا بالنساء كان بمنزلة اختلاط النار والحطب وكذلك العزب بين الآهلين فيه فتنة لعدم ما يمنعه فإن الفتنة تكون لوجود **المقتضى** وعدم المانع فالمخنث الذي ليس رجلا محضا ولا هو امرأة محصنة لا يمكن خلطه بواحد من الفريقين فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بإخراجه من بين الناس

---

(١) الاستقامة ٣٩/١

(٢) الاستقامة ٣١٨/١

وعلى هذا المخنث من الصبيان وغيرهم لا يمكن من معاشرة الرجال ولا ينبغي أن تعاشر المرأة المتشبهة بالرجال النساء بل يفرق بين بعض الذكران وبين بعض النساء إذا خيفت الفتنة كما قال ص مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في". (١)

٩. ٩-"وبدون ذلك مع وجود المقتضى منه ومنهن لا يؤمن ذلك وهكذا يؤمر من يفتن النساء من الصبيان أيضا

وذلك أنه إذا احتج إلى المباعدة التي تزيل الفتنة كان تبعيد الواحد أيسر من تبعيد الجماعة الرجال أو النساء إذ ذاك غير ممكن فتحفظ حدود الله ويجانب ما يوجب تعدي الحدود بحسب الإمكان وإذا كان هذا فيمن لا ريبة فيه ولا ذنب فكيف بمن يعرف بالريبة والذنب

وهكذا المرأة التي تعرف بريبة تفتن بها الرجال تبعد عن مواضع الريب بحسب الإمكان فإن دفع الضرر عن الدين بحسب الإمكان واجب فإذا كان هذا هو السنة فكيف بمن يكون في جمعه من أسباب الفتنة ما الله به عليم والرجل الذي يتشبه بالنساء في زيهن

واستعمال أسماء الجمال والحسن والزينة ونحو ذلك في الأعمال الصالحة والقبح والشين والدنس في الأعمال الفاسدة أمر ظاهر في الكتاب والسنة وكلام العلماء مثل اسم الطيب والطهارة والخبث والنجاسة ومن ذلك ما في حديث أبي ذر المشهور وقد رواه أبو حاتم بن حبان في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من حكمة آل داود حق على العاقل أن يكون له ساعة يناجي فيها ربه وساعة يحاسب فيها نفسه وساعة يكون فيها مع أصحابه الذين يخبرونه عن ذات نفسه". (٢)

١٠. ١٠-"والتعارض بين النصوص إنما هو لتعارض المتعارض المقتضى للحمد والذم من الصفات القائمة بذاته تعالى ولهذا كان هذا الجنس موجبا للكفر أو الفتنة فأول مسألة فرقت بين الأمة مسألة الفاسق الملي فأدرجته الخوارج في نصوص الوعيد والخلود في النار وحكموا بكفره ووافقتهم المعتزلة على دخوله في نصوص الوعيد وخلوده في النار لكن لم يحكموا بكفره فلو كان الشئ خيرا محضا لم يوجب فرقة ولو كان شرا محضا لم يخف أمره لكن لاجتماع الأمرين فيه أوجب الفتنة

---

(١) الاستقامة ٣٦١/١

(٢) الاستقامة ٣٦٣/١

وكذلك مسالة القدر التي هي من جملة فروع هذا الأصل فإنه اجتمع في الأفعال الواقعة التي نهى الله عنها أنها مرادة له لكونها من الموجودات وأنها غير محبوبة له ولا مرضية بل ممقوتة مبغوضة لكونها من المنهيات

فقال طوائف من اهل الكلام الإرادة والمحبة والرضا واحدة أو متلازمة ثم قالت القدرية والله لم يحب هذه الافعال ولم يرضها فلم يردها فأثبتوا وجود الكائنات بدون مشيئة". (١)

١١. ١١-"وكذلك المرأة والصبي إذا كان فاجرا فإن ذلك يفوت حسن الخلق والتقوى التي هي أحب إلى الله من ذلك ويوجب بغض الله للفاحشة ولصاحبها ولسيئ الخلق ومقته وغضبه عليه ما هو أعظم بكثير مما فيه من الجمال **المقتضى** للمحبة

وكذلك القوة وإن كانت من صفات الكمال التي يحبها الله

فإذا كانت الإعانة على الكفر والفجور الذي بغض الله له ومقته عليه وتفويته لما يحبه من الإيمان والعمل الصالح أعظم بكثير من مجرد ما في القوة من الامر المحبوب ترجح جانب البغض بقدر ذلك

فإذا كانت القوة في الإيمان كان الأمر كما قال النبي صلى الله عليه وسلم المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ومن المعلوم أن الله يحب الحسنات وأهلها ويبغض السيئات وأهلها فهو يحب كل ما أمر به أمر إيجاب أو أمر استحباب وكل ما حمده وأثنى عليه من الصفات مثل العلم والإيمان والصدق والعدل والتقوى والإحسان وغير ذلك ويحب المقسطين ويحب التوابين ويحب المتطهرين ويحب المحسنين والذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص ويبغض الكفر وأنواعه والظلم والكذب والفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا أحد أغير منه وكل ما حرمه يبغضه". (٢)

١٢. ١٢-"موجب ذلك اصلا بل يعطيه من الثواب والقرب مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وحيث منعه ذلك فلا يبقى سببه وهو العمل الصالح

ولا ريب انه يهدي من يشاء ويضل من يشاء لكن ذلك كله حكمة منه وعدل فمنعه للأسباب التي هي الاعمال الصالحة من حكمته وعدله واما المسببات بعد وجود اسبابها فلا يمنعها بحال الا اذا لم

---

(١) الاستقامة ٤٣١/١

(٢) الاستقامة ٤٤٦/١

تكن اسبابا صالحة اما لفساد في العمل واما السبب يعارض موجبه ومقتضاه فيكون لعدم **المقتضى** او لوجود المانع واذا كان منعه وعقوبته من عدم الايمان والعمل الصالح ابتداء حكمة منه وعدل فله الحمد في الحالين وهو المحمود على كل حال كل عطاء منه فضل وكل عقوبة منه عدل

وهذا الموضع يغلط فيه كثير من الناس في تمثلهم بالاشعار وفي مواجيدهم فإنهم يتمثلون بما يكون بين المحب والمحبوب والسيد والعبد من العباد من صدق المحب والعبد في حبه واستفراغه وسعه وبحب المحبوب والسيد واعراضه وصده كالبيت الذي". (١)

١٣. ١٣-"﴿الله ربنا وربكم﴾ سورة الشورى ١٥ وهذا ايضا حال الامة فيما تفرقت فيه واختلفت في المقالات والعبادات

وهذه الامور مما تعظم بها المحنة على المؤمنين فإنهم يحتاجون الى شيئين الى دفع الفتنة التي ابتلى بها نظراؤهم من فتنة الدين والدنيا عن نفوسهم مع قيام **المقتضى** لها فإن معهم نفوسا وشياطين كما مع غيرهم

فمع وجود ذلك من نظرائهم يقوى **المقتضى** عندهم كما هو الواقع فيقوى الداعي الذي في نفس الانسان وشيطانه ودواعي الخير كذلك وما يحصل من الداعي بفعل الغير والنظير

فكم من الناس لم يرد خيرا ولا شرا حتى رأى غيره". (٢)

١٤. ١٤-"صلاح نفوسهم ودفع الذنوب عن نفوسهم عند **المقتضى** للفتنة عندهم ويحتاجون ايضا الى امر غيرهم ونهيه بحسب قدرتهم

وكل من هذين الامرين فيه من الصعوبة ما فيه وان كان يسيرا على من يسره الله عليه

وهذا لأن الله امر المؤمنين بالإيمان والعمل الصالح وامرهم بدعوة الناس وجهادهم على الايمان والعمل الصالح

كما قال الله تعالى ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز الذين ان مكناهم في الارض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الامور سورة الحج ٤٠ ٤١

---

(١) الاستقامة ٥١/٢

(٢) الاستقامة ٢٥٤/٢

وكما قال ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾ سورة غافر ٥١

وكما قال ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز﴾ سورة المجادلة ٢١

وكما قال ﴿وإن جندنا لهم الغالبون﴾ سورة الصافات". (١)

١٥. ١٥-"وأصل هذا أن الذى لم يرد الفعل المحرم به عليه ان يبغضه بغضا تاما يقترن به فعل المقدور من الدفع فإذا لم يوجد ذلك فهو تارك لما وجب عليه من البغض والدفع وهل يكون مريدا له فالمزني به من غير فعل ولا إرادة ولا كمال بغض ودفع هل يقال إنه مريد زان وهل يقال] عن المقتول من غير فعل منه ولا إرادة ولا كمال بغض ودفع [إنه مريد لقتل نفسه قاتل] أو [يقال بل ليس بمبغض ولا ممتنع وهل انتفاء البغض والامتناع مستلزم للإرادة والفعل

وسبب الاشتباه ان الانسان قد يخلو عن ارادة الشيء وكراهته وحبه وبغضه كما يخلو عن التصديق بالشيء والتكذيب له فكم من امور يحبها من وجه ويبغضها من وجه

فالأقسام اربعة اما مراد واما مكروه واما مراد مكروه واما غير مراد ولا مكروه ولكن اذا كان **المقتضى** لإرادة المقدور قائما فإنما يوجب وجود ارادته وفعله الا لمانع وكذلك اذ كان **المقتضى** لبغض فعل المحرم به والامتناع من ذلك قائما". (٢)

١٦. ١٦-"فإذا لم يوجد البغض والامتناع فلا بد من معارض مانع وذلك هو **المقتضى** للإرادة والتمكين فالإنسان قد لا يريد الشيء ولا يكرهه لعدم سبب الارادة والكراهة فأما مع وجود **المقتضى** فلا بد من وجود مقتضاه الا لمانع فلهذا من لم يبغض ولم يمتنع عن فعل المحرم به مع قدرته على الامتناع فأنه يكون مريدا فاعلا ولهذا يقال انه مطاوع وان كان قد يجتمع في قلبه البغض لذلك والارادة باعتبارين كما يجتمع في قلب المكره على الشيء ارادة فعل المكره عليه وكراهة ذلك باعتبارين

فمن أوجر طعاما محرما يقدر على الامتناع منه فلم يفعل او فعل به فاحشة يقدر على الامتناع منها فلم يفعل كانت معصيته بترك ما وجب عليه من الكراهة والامتناع وبفعل ما نهى من الارادة والمطاوعة ولا يكون غير مريد ولا فاعل الا اذا كان كارها تام الكراهة وذلك يوجب فعل المقدور عليه من

(١) الاستقامة ٢/٢٨٦

(٢) الاستقامة ٢/٣٢٨

الامتناع

فأما اذا كان كارها كراهة قاصرة فإن الارادة تصحب مثل هذه الكراهة وفي مثل هذا يصحبها الفعل لا محالة لأن **المقتضى** لكمال الكراهة قائم وهو ما في ذلك من الحرمة والعقوبة فإذا لم تحصل هذه الكراهة فإما لضعف **المقتضى** وهو العلم في ذلك من الحرمة والعقوبة واما لوجود المانع وهو نوع من الارادة". (١)

.١٧ ١٧-"عارض للبغض او سببه اما وجود لذة من الفعل واما رغبة في عوض واما رهبة اوجبت ارادة المكره وحينئذ فيكون بمنزلة الفاعل لرغبة او رهبة لا يكون بمنزلة عديم الفعل

ولهذا مضت الشريعة بأن المطاوعة زانية وكذلك المفعول به من الذكران كما قال تعالى ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين﴾ سورة النور ٣

ولو ادعي مدع ان المفعول به اذا لم يوجد منه ارادة ولا حركة في الفعل لم يكن فاعلا لم يقبل ذلك بل يقال لولا وجود ارادة توجب البغض **المقتضى** للامتناع لم يكن فاعلا

وقد ذكر الفقهاء الملموس هل تنتقض طهارته كاللامس على قولين هما روايتان عن احمد وكذلك الموطوءة في رمضان هل". (٢)

.١٨ ١٨-"اتحاده به، وحلوله فيه، وأولى بالإمكان، فإذا كانت الرؤية في الدنيا قد نفاها الله، ومنعها على ألسن رسله: موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه، فكيف يجوز اتصاله بالبشر واتحاده به؟

الوجه السادس: أنه لو كان حلوله في البشر مما هو ممكن وواقع، لم يكن لاختصاص واحد من البشر بذلك دون من قبله وبعده معنى، فإن القدرة شاملة، **والمقتضى** - وهو وجود الله وحاجة الخلق - موجودة، ولهذا لما كانت الرسالة ممكنة أرسل من البشر غير واحد، ولما كان سماع كلامه للبشر ممكنا سمع كلامه غير واحد، ورؤيته في الدنيا بالأبصار لم تقع لأحد باتفاق علماء المسلمين، لكن لهم في النبي - صلى الله عليه وسلم - قولان، والذي عليه أكابر العلماء وجمهورهم أنه لم يره بعينه، كما دل

---

(١) الاستقامة ٣٢٩/٢

(٢) الاستقامة ٣٣٠/٢

على ذلك الكتاب والسنة.

والخلة لما كانت ممكنة اتخذ إبراهيم خليلا، واتخذ محمدا أيضا خليلا كما في الصحيح من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا» وقال صلى الله عليه وسلم: «لو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا". (١)

١٩. ١٩-"ثم يعلم من يثبت الأسباب أن سبب ذلك أن شبيه الشيء منجذب إليه وضده هارب منه فإذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وظاهر ما عليها فهربت السخونة إلى البواطن فيسخن جوف الأرض ويسخن الماء الذي في جوفه ولهذا تكون الينابيع في الشتاء حارة وتكون أجواف الحيوان حارة فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف بسبب هضم الحرارة للطعام وإذا كان الصيف سخن الهواء فسخنت الظواهر وهربت البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان وتبرد الينابيع ولهذا يكون الماء النابع في الصيف ابرد منه في الشتاء ويضعف الهضم للطعام.

فهذه القضايا ونحوها مجربات عاديات وإن كان كثير منها يقع بغير فعل بنى آدم.

وكذلك ما علم من سنة الله تعالى من نصر أنبيائه وعباده المؤمنين وعقوباته لأعدائه الكافرين هو مما قد علم ويحصل به الاعتبار وإن لم يكن ذلك مما يقدر عليه المجرب نفسه وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم التجربي وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير.

وأيضا فالسبب المقتضى للعلم ب المجربات هو يكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر أما مطلقا وأما مع الشعور بالمناسب وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بغير فعله فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعا غير النوع الآخر مع تساويهما في السبب المقتضى للعلم إلا لبيان شمول المجربات لهذين الصنفين كما يقال في الحسيات أنها تتناول ما أحسه ببصره وسمعه وشمه وذوقه ولمسه ونحو ذلك.

مع أن الفرق الذي بين أنواع الحسيات تختلف فيه أنواع العلوم أعظم مما تختلف في هذا فان البصر يرى غير مباشرة المرئي والذوق والشم واللمس". (٢)

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣٢١/٣

(٢) الرد على المنطقيين ص/٩٥

٢٠. ٢٠-"يكون في معنى قضية فإذا قال النبيذ المسكر حرام فقال المجيب نعم فلفظ نعم في تقدير قوله هو حرام.

وإذا قال ما الدليل عليه فقال الدليل عليه تحريم كل مسكر أو أن كل مسكر حرام أو قول النبي صلى الله عليه وسلم "كل مسكر حرام" ونحو ذلك من العبارات التي جعل الدليل فيها اسما مفردا وهو جزء واحد لم يجعله قضية مؤلفه من اسمين مبتدأ وخبر فان قوله تحريم كل مسكر اسم مضاف.

وقوله أن كل مسكر حرام بالفتح مفرد أيضا فان أن وما في حيزها في تقدير المصدر المفرد وإن المكسورة وما في حيزها جملة تامة ولهذا قال النحاة قاطبة أن إن تكسر إذا كانت في موضع الجملة والجملة خبر وقضية وتفتح في موضع المفرد الذي هو جزء القضية ولهذا يكسرونها بعد القول لأنهم إنما يحكون ب القول الجملة التامة.

وكذلك إذا قلت الدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم أو الدليل عليه النص أو اجماع الصحابة أو الدليل عليه الآية الفلانية أو الحديث الفلاني أو الدليل عليه قيام **المقتضى** للتحريم السالم عن المعارض المقاوم أو الدليل عليه أنه مشارك لخمر العنب فيما يستلزم التحريم وامثال ذلك مما يعبر فيه عن الدليل اسم مفرد لا بالقضية التي هي جملة تامة ثم هذا الدليل الذي عبر عنه باسم مفرد هو إذا فصل عبر عنه بألفاظ متعددة.

والمقصود أن قولكم أن الدليل الذي هو القياس لا يكون إلا جزئين فقط أن أردتم لفظين فقط وإن ما زاد على لفظين فهو أدلة لا دليل واحد لأن ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة إلى دليل قيل لكم وكذلك يمكن أن يقال في اللفظين هما دليلان لا دليل واحد فان كل مقدمة تحتاج إلى دليل.

وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له فانه إذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لا يحصل إلا بلفظين وقد لا يحصل إلا بثلاثة". (١)

٢١. ٢١-"ومآل الأمرين واحد وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضع فنقول قد تبين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس تمثيل وبالعكس فإذا قال القائل في مسألة القتل بالمثقل قتل عمد عدوان محض لمن يكافئ القاتل

---

(١) الرد على المنطقيين ص/١٧٥

فأوجب القود كالقتل بالمحدد فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكم القتل العمد العدوان المحض للمكافئ وهذا يسمى العلة والمناط والجامع والمشترك والمقتضى والموجب والباعث والأمارة وغير ذلك من الأسماء فإذا أراد أن يصوغه ب قياس الشمول قال هذا قتل عمد عدوان محض للمكافئ وما كان كذلك فهو موجب للقود.

والنزاع في الصورتين هو في كونه عمدا محضا فان المنازع يقول العمدية لم تتمحض وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسألة بل التمثيل وهذا نزاع في المقدمة الصغرى وهو نزاع في ثبوت الوصف في الفرع فان قياس التمثيل قد يمنع فيه ثبوت الوصف في الأصل ويمنع ثبوته في الفرع وقد يمنع كونه علة الحكم. ويسمى هذا السؤال سؤال المطالبة وهو أعظم أسئلة القياس وجوابه عمدة القياس فان عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم وهذا هو المقدمة الكبرى وهو كما لو قال في هذه المسألة لا نسلم أن كل ما كان عمدا محضا يوجب القصاص وكذلك منع الحكم في الأصل أو منع الوصف في الأصل وهو منع للمقدمة الكبرى في قياس الشمول.

أللهم إلا أن يقيم المستدل دليلا على تأثير الوصف في غير أصل معين وهذا قياس التعليل المحض كما لو قال النبيذ المسكر محرم لأن المعنى الموجب للتحريم". (١)

٢٢. ٢٢-"فان قيل أراد أن الأمور الإضافية لا توجد إلا بوجود المضافين وان كان أحدهما مستقلا بوجود المضافين قيل عن هذا جوابات أحدها: بأنه لم يرد هذا ولو أراده لم ينفعه وكان خطأ فهذه ثلاثة أجوبة.

وذلك أن كلامه في وجود علية العلة هو حصل بالعلة وحدها أو بها وبالمعلول فلا بد أن يدخل صورة الدعوى في دليله ولفظه تقدم قال فيه وبيانه أن ماهية العلة وحدها لا تكفي في حصول العلية لأن العلية أمر إضافي والأمور الإضافية لا تكفي في حصولها الشيء الواحد بل لا بد من حصول كلا المضافين فإذا لم تكن ذات العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافيا في حصول العلم بالعلية فقد تبين مراده وهو أن العلة لا تستقل باقتضاء صفة العلية بل المقتضى بحصول هذه الصفة العلة والمعلول جميعا وهذا باطل.

ولو قدر أنه أراد أن الأمور الإضافية تتوقف على وجود المضافين وان لم يكن أحدهما علة بل شرطا

---

(١) الرد على المنطقيين ص/٣٦٥

أي لا توجد الإضافة إلا مع وجود المضافين لم ينفعه هذا فانه يقول العة أوجبت الأمرين معا ولم يوجد أحدهما إلا مع الآخر ويلزمه أن يقول في العلم مثل ذلك فيقول العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وبالملزوم فان الملزوم هو العلة عندهم في هذا موضع واللازم هو المعلول.

ثم أنه لا يسلم له أن كل إضافة تتوقف على وجود المضافين في أن واحد فان التقدم والسبق ونحو ذلك من الأمور الإضافية توجد قبل وجود احد المضافين وكذلك علية العلة التي ليست تامة توصف بها العلة قبل وجود المعلول وهي التي يسميها الفقهاء الأسباب فيقال ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة والسببية من الأمور الإضافية والنصاب موصوف بها قبل وجوب الزكاة وكذلك يقال هذا موجود قبل هذا أو هو متقدم على هذا أو هو أسبق من هذا". (١)

٢٣. ٢٣-"نعم المحرم إنما هو قصد قتلهن فأما إذا قصدنا قصد الرجال بالإغارة أو نرمي منجنيق أو فتح شق أو إلقاء نار فتلف بذلك نساء أو صبيان لم نأثم بذلك لحديث الصعب بن جثامة أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أهل الدار من المشركين يبيتون فيصاب الذرية فقال "هم منهم" متفق عليه ولأن النبي صلى الله عليه وسلم رمى أهل الطائف بالمنجنيق مع أنه قد يصيب المرأة والصبي وبكل حال فالمرأة الحربية غير مضمونة بقود ولا دية ولا كفارة لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر من قتل المرأة في مغازيه بشيء من ذلك فهذا ما تفارق به المرأة الذمية وإذا قاتلت المرأة الحربية جاز قتلها بالاتفاق لأن النبي صلى الله عليه وسلم علل المنع من قتلها بأنها لم تكن تقاتل فإذا قاتلت وجد **المقتضى** لقتلها وارتفع المانع لكن عند الشافعي تقاتل كما يقاتل المسلم الصائل فلا يقصد قتلها بل دفعها فإذا قدر عليها لم يجز قتلها وعند غيره إذا قاتلت صارت بمنزلة الرجل المحارب.

إذا تقرر هذا فنقول: هؤلاء النسوة كن معصومات بالأنوثة ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتلهن لمجرد كونهن كن يهجينه وهن في دار حرب فعلم أن من هجاه وسبه جاز قتله بكل حال.

ومما يؤكد ذلك وجوه:

أحدها: أن الهجاء والسب إما أن يكون من باب القتال باللسان فيكون كالقتال باليد وتكون المرأة الهاجية التي يستعان برأيها على حرب المسلمين كالملكة ونحوها مثل ما كانت هند بنت عتبة أو تكون بنفساه موجبة للقتل لما فيه من أذى الله ورسوله والمؤمنين وإن كان من جنس المحاربة أو لا يكون شيء

(١) الرد على المنطقيين ص/٤١٣

من ذلك". (١)

٢٤. ٢٤-"الأنبياء المتعلقة بنبوتهم بخلاف التوبة من الحقوق التي تجب للناس بعضهم على بعض.
الثالث: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد علم منه أنه يدعو للتأسي به وإتباعه ويخبرهم أن من فعل ذلك فقد غفر الله له كل ما أسلفه في كفره فيكون قد عفا لمن قد أسلم عما ناله من عرضه.
وبهذه الوجوه يظهر الفرق بين سب الرسول صلى الله عليه وسلم وبين سب واحد من الناس فإنه إذا سب واحدا من الناس لم يأت بعد سبه ما يناقض موجب السب وسبه حق آدمي محض لم يعف عنه والمقتضى للسب هو موجود بعد التوبة والإسلام كما كان موجودا قبلهما إن لم يزجر عنه بالحد وهنا كان الداعي إليه الكفر وقد زال بالإيمان وإذا ثبت أن توبته وإيمانه مقبول منه فيما بينه وبين الله فإذا أظهرها وجب أن يقبلها منه لما روى أبو سعيد في حديث ذي الخويصرة التميمي الذي اعترض على النبي صلى الله عليه وسلم في القسمة فقال خالد بن الوليد: يا رسول الله ألا أضرب عنقه؟ فقال: "لا لعله أن يكون يصلي" قال خالد: "وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه" فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم" رواه مسلم.
وقال لأسامة في الرجل الذي قتله بعد أن قال لا إله إلا الله: "كيف قتلته بعد أن قال لا إله إلا الله" قال: إنما قالها تعوذا قال: "فهلا شققت عن قلبه".
وكذلك في حديث المقداد نحو هذا وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا﴾ ولا خلاف بين المسلمين أن الحربي إذا أسلم عند رؤية السيف وهو مطلق أو مقيد". (٢)

٢٥. ٢٥-"زكاة النفس ولا صلاحا فما ذاك إلا لأنها لم ترسخ في القلب ولم تصر صفة ونعتا للنفس وصلاحا وإذا لم يكن علم الإيمان المفروض صفة لقلب الإنسان لازمة لم ينفعه فإنه يكون بمنزلة حديث النفس وخواطر القلب والنجاة لا تحصل إلا بيقين في القلب ولو أنه مثقال ذرة.
هذا فيما بينه وبين الله وأما في الظاهر فتجري الأحكام على ما يظهره من القول والفعل.

---

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول ص/١٣١

(٢) الصارم المسلول على شاتم الرسول ص/٣٢٩

والغرض بهذا التنبيه على أن الاستهزاء بالقلب والانتقاص ينافي الإيمان الذي في القلب منافاة الضد ضده والاستهزاء باللسان ينافي الإيمان الظاهر باللسان كذلك.

والغرض بهذا التنبيه على أن السب الصادر عن القلب يوجب الكفر ظاهرا وباطنا.

هذا مذهب الفقهاء وغيرهم من أهل السنة والجماعة خلاف ما يقوله بعض الجهمية والمرجئة القائلين بأن الإيمان هو المعرفة والقول بلا عمل من أعمال القلب من أنه إنما ينافيه في الظاهر وقد يجامعه في الباطن وربما يكون لنا إن شاء الله تعالى عودة إلى هذا الموضع.

والغرض هنا أنه كما أن الردة تتجرد عن السب فكذلك قد تتجرد عن قصد تبديل الدين وإرادة التكذيب بالرسالة كما تجرد كفر إبليس عن قصد التكذيب بالربوبية وإن كان عدم هذا القصد لا ينفعه كما لا ينفع من قال: الكفر أن لا يقصد أن يكفر.

وإذا كان كذلك فالشارع إذا أمر بقبول توبة من قصد تبديل دينه الحق وغير اعتقاده وقوله فإنما ذاك لأن المقتضى للقتل الاعتقاد الطارىء وإعدام الاعتقاد الأول فإذا عاد ذلك الاعتقاد الإيماني وزال هذا الطارئ كان بمنزلة الماء والعصير: يتنجس بتغيره ثم يزول التغير فيعود حلالا لأن الحكم". (١)

٢٦. ٢٦-"صدر منه قبل الإسلام فعلم أن المراد أن المسلم الذي تكلم بالشهادتين يعصم دمه لا يبيحه بعد هذا إلا إحدى الثلاث ثم لو اندرج هذا في العموم لكان مخصوصا بما ذكرناه من أن قتله حد من الحدود وذلك أن كل من أسلم فإن الإسلام يعصم دمه فلا يباح بعد ذلك إلا بإحدى الثلاث وقد يتخلف الحكم عن هذا المقتضى لمانع من ثبوت حد قصاص أو زنى أو نقض عهد فيه ضرر وغير ذلك ومثل هذا كثيرا في العمومات.

وأما الآية على الوجهين الأولين فنقول: إنما تدل على أن من كفر بعد إيمانه ثم تاب وأصلح فإن الله غفور رحيم ونحن نقول بموجب ذلك أما من ضم إلى الكفر انتهاك عرض الرسول والافتراء عليه أو قتله أو قتل واحد من المسلمين أو انتهك عرضه فلا تدل الآية على سقوط العقوبة عن هذا على ذلك والدليل على ذلك قوله سبحانه: ﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا﴾ فإن التوبة عائدة إلى الذنب المذكور والذنب المذكور هو الكفر بعد الإيمان وهذا أتى بزيادة على الكفر توجب عقوبة بخصوصها كما تقدم والآية لم تتعرض من للتوبة من غير الكفر ومن قال "هو زنديق" قال: أنا لا أعلم

---

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول ص/٣٧٠

أن هذا تاب ثم إن الآية إنما استثنى فيها من تاب وأصلح وهذا الذي رفع إلي لم يصلح وأنا لا أؤخر العقوبة الواجبة عليه إلى أن يظهر صلاحه نعم الآية قد تعم من فعل ذلك ثم تاب وأصلح قبل أن يرفع إلى الإمام وهذا قد يقول كثير من الفقهاء بسقوط العقوبة على أن الآية التي بعدها قد تشعر بأن المرتد قسمان: قسم تقبل توبته وهو من كفر فقط وقسم لا تقبل توبته وهو من كفر ثم ازداد كفرا قال سبحانه وتعالى: ﴿إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم﴾ وهذه الآية وإن كان قد تأولها أقوام على من ازداد كفرا إلى أن عاين الموت فقد يستدل بعمومها". (١)

٢٧. ٢٧-"سواء كان ذلك الاقتضاء مانعا من النقيض أو غير مانع. فإذا حملت هذا اللفظ على البيان كنت قد وفيت **المقتضى** حقه من الاقتضاء وصنت الكلام الذي يميز بين الحلال والحرام عن الإهدار والإلغاء. فأين هذا ممن يأخذ بما يحتمله أول اللفظ ويهدر آخره؛ وينسب المتكلم به إلى العي واللغو.

والذي يوضح هذا أن قوله: على أنه من صيغ الاشتراط، والتقييد والشرط إنما يكون لما يحتمله العقد؛ مع أن إطلاقه لا يقتضيه. بيان ذلك أن قوله: بعت، واشتريت، لا يقتضي أجلا، ولا رهنا، ولا ضمينا ولا نقدا غير نقد البلد، ولا صفة زائدة في المبيع؛ لكن اللفظ يحتمله بمعنى أنه صالح لهذا ولهذا؛ لكن عند الإطلاق ينفي هذه الأشراء: فإن اللفظ لا يوجبها، والأصل عدمها. فمتى قال: على أن ترهنني به كذا كان هذا تفسيرا لقوله: بعتك بألف بمنزلة قوله: بألف متعلقة برهن.

الوجه الثالث: أن قوله: على أنه من مات منهم عن غير ولد كان نصيبه لذوي طبقته. دليل على أن من مات منهم عن ولد لم يكن نصيبه لذوي طبقته. وهذه دلالة **المفهوم**؛ وليس هذا موضع تقريرها؛ لكن نذكر هنا نكتا تحصل المقصود.

أحدها: أن القول بهذه الدلالة مذهب جمهور الفقهاء قديما وحديثا: من المالكية، والشافعية، والحنبلية؛ بل هو نص هؤلاء الأئمة، وإنما خالف طوائف من المتكلمين مع بعض الفقهاء. فيجب أن يضاف إلى مذاهب الفقهاء ما يوافق أصولهم. فمن نسب خلاف هذا القول إلى مذهب هؤلاء كان مخطئا. وإن كان بما يتكلم به مجتهدا فيجب أن يحتوي على أدوات الاجتهاد. ومما يقضي منه العجب ظن بعض الناس أن دلالة **المفهوم** حجة في كلام الشارع دون كلام الناس: بمنزلة القياس. وهذا خلاف

---

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول ص/٤٦٢

إجماع الناس: فإن الناس إما قائل بأن **المفهوم** من جملة دلالات الألفاظ. أو قائل إنه ليس من جملتها. أما هذا التفصيل فمحدث.
ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا هو حجة في الكلام مطلقا: واستدلوا على كونه حجة بكلام الناس. وبما ذكره أهل اللغة؛ وبأدلة عقلية تبين لكل ذي نظر أن دلالة **المفهوم** من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد، وهو دلالة من دلالات". (١)

٢٨. ٢٨-"الوجه الرابع: أن الضمير يجب عوده إلى جميع ما تقدم ذكره. فإن تعذر عوده إلى الجميع أعيد إلى أقرب المذكورين، أو إلى ما يدل دليل على تعيينه. فأما اختصاصه ببعض المذكور من غير موجب فمن باب التخصيص المخالف للأصل الذي لا يجوز حمل الكلام عليه إلا بدليل. وذلك؛ لأن الأسماء المضمرة إضمار الغيبة هي في الأمر العام موضوعة لما تقدم ذكره من غير أن يكون لها في نفسها دلالة على جنس أو قدر.

فلو قال: أدخل علي بني هاشم ثم بني المطلب، ثم سائر قريش، وأكرمهم، وأجلسهم، ونحو هذا الكلام: لكان الضمير عائدا إلى ما تقدم ذكره. وليس هذا من باب اختلاف الناس في الاستثناء المتعقب جملا: هل يعود إلى جميعها أو إلى أقربها؟ ؛ لأن الخلاف هناك إنما نشأ؛ لأن الاستثناء يرفع بعض ما دخل في اللفظ، فقال من قصره على الجملة الأخيرة: أن المقتضي للدخول في الجمل السابقة قائم، والمخرج مشكوك فيه، فلا يزال عن **المقتضى** بالشك.

وهذا المعنى غير موجود في الضمير؛ فإن الضمير اسم موضوع لما تقدم ذكره، وهو صالح للعموم على سبيل الجمع؛ فإنه يجب حمله على العموم إذا لم يقم مخصص، وعلى هذا فحمل الضمير على العموم حقيقة فيه، وقفت على الخصوص مثل تخصيص اللفظ العام.

الوجه الخامس: أنه إذا قال: وقفت على أولادي، ثم على أولادهم ثم على أولاد أولادهم، على أنه من توفي منهم عن ولد أو عن غير ولد. فإن إعادة الضمير إلى الطبقة الثالثة ترجيح من غير مرجح. والظاهر؛ بل المقطوع به من حال العاقل: إنه لا يفعل ذلك، فإن العاقل لا يفرق بين المتماثلات من غير سبب: فإما أن يكون مقصوده إعطاء الأقرب إليه فالأقرب في جميع الطبقات إذا نقل نصيب الميت إلى ابنه في جميع الطبقات. أما كونه في بعض الطبقات يخص الأقربين إليه وفي بعضها ينقل

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٤/٤

النصيب إلى ولد الميت أو ذوي طبقته؛ فما يكاد عاقل يقصد هذا، وإذا دار حمل اللفظ بين ما الظاهر إرادته وبين ما الظاهر عدم إرادته: كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب؛ فإن اللفظ إنما يعمل به لكونه دليلا على المقصود. فإذا كان في نفسه محتملا وقد ترجح أحد الاحتمالين تعين الصرف إليه، فإذا انضم إلى ذلك أنه تخصيص للعموم ببعض الأفراد التي نسبتها ونسبة غيرها إلى غرض الواقف سواء كان كالقاطع في العموم. الوجه السادس: أن هذه الصفة في معنى الشرط، والشرط المتعقب جملا يعود". (١)

٢٩. ٢٩-"ووصف الحاجة والافتقار هو سؤال بالحال، وهو أبلغ من جهة العلم والبيان.

وذلك أظهر من جهة القصد والإرادة، فلهذا كان غالب الدعاء من القسم الثاني، لأن الطالب السائل يتصور مقصوده ومراده فيطلبه ويسأله فهو سؤال بالمطابقة والقصد الأول، وتصريح به باللفظ، وإن لم يكن فيه وصف لحال السائل والمسئول، فإن تضمن وصف حالهما كان أكمل من النوعين، فإنه يتضمن الخبر والعلم المقتضي للسؤال والإجابة، ويتضمن القصد والطلب الذي هو نفس السؤال، فيتضمن السؤال **والمقتضى** له والإجابة «كقول النبي لأبي بكر الصديق - رضي الله تعالى عنه - لما قال له علمني دعاء أدعو به في صلاتي، فقال: قل: اللهم إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا، ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك، وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم» . أخرجاه في الصحيحين.

فهذا فيه وصف العبد لحال نفسه المقتضي حاجته إلى المغفرة، وفيه وصف ربه الذي يوجب أنه لا يقدر على هذا المطلوب غيره، وفيه التصريح بسؤال العبد لمطلوبه، وفيه بيان المقتضي للإجابة وهو وصف الرب بالمغفرة والرحمة فهذا ونحوه أكمل أنواع الطلب.

وكثير من الأدعية يتضمن بعد ذلك.

كقول موسى - عليه السلام -: ﴿أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين﴾ [الأعراف: ١٥٥] فهذا طلب ووصف للمولى بما يقتضي الإجابة.

وقوله: ﴿رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي﴾ [القصص: ١٦] فيه وصف حال النفس والطلب.

وقوله: ﴿إني لما أنزلت إلي من خير فقير﴾ [القصص: ٢٤] فيه الوصف المتضمن للسؤال بالحال،

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٢١/٤

فهذه أنواع لكل نوع منها خاصة.
يبقى أن يقال فصاحب الحوت ومن أشبهه لماذا ناسب حالهم صيغة الوصف والخبر دون صيغة الطلب؟ .". (١)

٣٠. ٣٠-"ومن الناس من يقول الغفر الستر، ويقول: إنما سمي المغفرة والغفار لما فيه من معنى الستر، وتفسير اسم الله الغفار بأنه الستار وهذا تقصير في معنى الغفر؛ فإن المغفرة معناها وقاية شر الذنب بحيث لا يعاقب على الذنب فمن غفر ذنبه لم يعاقب عليه. وأما مجرد ستره فقد يعاقب عليه في الباطن، ومن عوقب على الذنب باطنا أو ظاهرا فلم يغفر له، وإنما يكون غفران الذنب إذا لم يعاقب عليه العقوبة المستحقة بالذنب.
وأما إذا ابتلي مع ذلك بما يكون سببا في حقه لزيادة أجره فهذا لا ينافي المغفرة.
وكذلك إذا كان من تمام التوبة أن يأتي بحسنات يفعلها فإن من يشترط في التوبة من تمام التوبة؛ وقد يظن الظان أنه تائب ولا يكون تائبا بل يكون تاركا، والتارك غير التائب. فإنه قد يعرض عن الذنب لعدم خطوره بباله أو المقتضى لعجزه عنه، أو تنتفي إرادته له بسبب غير ديني، وهذا ليس بتوبة، بل لا بد من أن يعتقد أنه سيئة ويكره فعله لنهي الله عنه ويدعه لله تعالى: لا لرغبة مخلوق ولا لرهبة مخلوق؛ فإن التوبة من أعظم الحسنات؛ والحسنات كلها يشترط فيها الإخلاص لله وموافقة أمره، كما قال الفضيل بن عياض، في قوله: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ [الملك: ٢] قال: أخلصه وأصوبه، قالوا: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل. وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل؛ حتى يكون خالصا صوابا. والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة.
وكان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول في دعائه: اللهم اجعل عملي كله صالحا، واجعله لوجهك خالصا، ولا تجعل لأحد فيه شيئا. وبسط الكلام في التوبة له موضع آخر.
وأما الاعتراف بالذنب على وجه الخضوع لله من غير إقلاع عنه فهذا في نفس الاستغفار المجرد الذي لا توبة معه. وهو كالذي يسأل الله تعالى أن يغفر له الذنب مع كونه لم يتب منه، وهذا يأس من رحمة

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٥/٢٢٥

الله، ولا يقطع بالمغفرة له فإنه داع دعوة". (١)

٣١. ٣١-"بمنزلة المنكسرة مع الصحاح والبهرجة مع الخالصة فإن تلك إلى النحاس أقرب، وعلى هذا إذا أخرج الفلوس وأخرج التفاوت جاز على المنصوص في جواز إخراج التفاوت فيما بين الصحيح والمنكسر بناء على أن جبران الصفات كجبران المقدار لكن يقال المنكسرة من الجنس والفلوس من غير الجنس فينتفي فيها المأخذ ولا ينبغي أن يكون إلا وجهان إلا إذا خرجت بقيمتها فضة لا بسعرها في العوض.

[فصل يعطي الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله]

فصل ولا ينبغي أن يعطي الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله فإن الله تعالى فرضها معونة على طاعته كمن يحتاج إليها من المؤمنين كالفقراء والغارمين أو لمن يعاون المؤمنين فمن لا يصلي من أهل الحاجات لا يعطى شيئا حتى يتوب ويلتزم أداء الصلاة ويجب صرف الزكاة إلى الأصناف الثمانية إن كانوا موجودين وإلا صرفت إلى الموجود منهم إلى حيث يوجدون وبنو هاشم إذا منعوا من خمس الخمس جاز لهم الأخذ من الزكاة وهو قول القاضي يعقوب وغيره من أصحابنا وقاله أبو يوسف والإصطخري من الشافعية لأنه محل حاجة وضرورة ويجوز لبني هاشم الأخذ من زكاة الهاشميين وهو محكي عن طائفة من أهل البيت ويجوز صرف الزكاة إلى الوالدين وإن علوا وإلى الوالد وإن سفل إذا كانوا فقراء وهو عاجز عن نفقتهم لوجود المقتضى السالم عن المعارض العادم وهو أحد القولين في مذهب أحمد وكذا إن كانوا غارمين أو مكاتبين أو أبناء السبيل وهو أحد القولين أيضا وإذا كانت الأم فقيرة ولها أولاد صغار لهم مال ونفقتها تضر بهم أعطيت من زكاتهم والذي يخدمه إذا لم تكفه أجرته أعطاه من زكاته إذا لم يستعمله بدل خدمته.

ومن كان في عياله قوم لا تجب عليه نفقتهم فله أن يعطيهم من الزكاة ما يحتاجون إليه مما لم تجر عادته بإنفاقه من ماله واليتيم المميز يقبض الزكاة لنفسه وإن لم يكن مميزا قبضها كافلة كائنا من كان وأما إسقاط الدين عن المعسر فلا يجزئ عن زكاة العين بلا نزاع لكن إذا كان له دين على من يستحق

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٧٥/٥

الزكاة فأعطاه منها وشارطه أن". (١)

٣٢. ٣٢-"عذر لعدم علمه.

والفقهاء من أصحابنا وغيرهم ومن يخوض معهم من أهل الكلام ونحوهم يتنازعون في مثل هذا، فكثير من المتكلمين وبعض الفقهاء يقولون: هذا ليس بحرام عليه في هذه الحال أصلا، وإن كان حراما في الأصل وفي غير هذه الحال كالميتة للمضطر؛ لأن التحريم هو المنع من الفعل والمنع لا يثبت حكمه إلا بإعلام الممنوع أو تمكنه من العلم وهذا لم يعلم التحريم ولا أمكنه علمه فلا تحريم في حقه، قالوا والتحريم الثابت في الباطن دون الظاهر لا يعقل فإن حد المحرم ما ذم فاعله أو عوقب أو ما كان سببا للذم أو العقاب أو ما استحق به ذما أو عقابا، وهذا الفعل لم يثبت فيه شيء من هذه الخصائص. نعم وهذا القول يقوى عند من لا يرى التحريم والتحليل يوجب إلا مجرد نسبة وإضافة تثبت للفعل لتعلق الخطاب به، وهذا أيضا قول من يقول كل مجتهد مصيب باطنا وظاهرا.

ثم إن كان قد استحله بناء على إمارة شرعية قالوا هو حلال باطنا وظاهرا حلا شرعيا، وإن استحله لعدم المحرم قالوا ليس بحرام باطنا ولا ظاهرا.

ولم يقولوا هو حلال، وأما أكثر الفقهاء والمتكلمين فيقولون إنه حرام عليه في الباطن، لكن عدم التحريم منع من الذم والعقاب لفوات شرط الذم والعقاب الذي هو العلم، وتخلف المقتضي عن المقتضى لفوات شرط أو وجود مانع لا يقدح في كونه مقتضيا. وهذا ينبني على حكم العلة إذا تخلف عنها لفوات شرط أو وجود مانع هل يقدح في كونها علة ويؤخذ من الشرط وعدم المانع قيود تضم إلى تلك الأوصاف فيجعل الجميع علة ولكن يضاف التخلف إلى المانع وفوات الشرط.

وهذه مسألة تخصيص العلة وفسادها بالنقض مطلقا خير أو لم يخير، والناس في هذه المسألة من أصحابنا وغيرهم مختلفون خلافا مشهورا. فمن قال بتخصيصها فرق بين الشرط وجزاء العلة وعدم المانع وقال قد تقدم الحكم مع بقائها إذا صادفها مانع أو تخلى عنها الشرط المعين.

ومن لم يخصصها فعنده الجميع شيء واحد ومتى تخلف عنها الحكم لم يكن علة بحال بل يكون بعض

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٧٣/٥

علة. وفصل الخطاب أن العلة الموجبة – وهي العلة التامة التي يجب وجود معلولها". (١)

٣٣. ٣٣-"أنه مقرض منفق ومن نيته الارتجاع، فهل يستحسن مؤمن هذا أن يدخل هذا في اسم المقرض المنفق، وكذلك لما قال ﴿وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] فلو آتاها الفقير قد واطأه على أن يعيدها إليه فهل يكون هذا مؤتيا للزكاة، وبالجملة كل عقد أمكنه رفع من بيع أو إجارة أو هبة أو نكاح أو وكالة أو شركة أظهر عقده ومقصوده رفعه بعد العقد، وليس غرضه العقد ولا شيئا من أحكامه، وإنما غرضه رفعه بعد وقوعه فهذا يشبه التحليل، وإن لم يمكن الفسخ إلا برضى المتعاقدين فتواطؤهما على التفاسخ قبل التعاقد من هذا الباب فإن هذا القصد والمواطأة تمنع أن يكون المقصود بالعقد مقتضاه ويقتضي أن يكون المقصود نقيض مقتضاه، وإذا قصد المتكلم إنشاء أو إخبارا أو أمرا بالكلام نقيض موجبه ومقتضاه، كان الكلام نافيا لذلك المعنى وذلك القصد ومضادا له من هذه الجهة.

ومما يوضح هذا: أن الطلاق وفسخ العقود هو تصرف نفس الملك، وموجب العقد برفعه وإزالته ليس هو تصرفا في المملوك بالعقد بإتلافه وإهلاكه، بخلاف أكل الطعام وإعتاق العبد المشترى وإحراقه وإغراقه فإنه تصرف في الشيء المملوك لا بإتلاف، وفرق بين إزالة الملك مع بقاء محل الملك ومورده الذي كان مملوكا، وبين إتلاف نفس محل التصرف ومورده، الذي هو محل الملك، وإن كان المملوك قد يسمى ملكا تسمية للمفعول باسم المصدر، فأين إتلاف نفس التصرف بفسخ العقد إلى إتلاف محل التصرف بالانتفاع به أو بغيره، فتدبر هذا فإن به يظهر فساد قول من قال النية لا تغير موجب السبب، وكيف لا تؤثر فيه وهي منافية لموجب السبب؛ لأن مقتضاه ثبوت الملك المؤيد للانتفاع بالمعقود عليه، ومقتضاها رفع هذا **المقتضى** ليتبين لك الفرق بين النية المتعلقة بالسبب والنية المتعلقة بمحل السبب، وبه يظهر الفرق بين هذا وبين أن ينوي بالبيع إتلاف المبيع، فإن هذا نية لإتلاف المعقود عليه لا نية لرفع العقد.

ومثل هذه النية لا تتأتى في النكاح، فإن الزوج لا يمكنه إتلاف البضع ولا المعارضة عليه ولا يمكنه في الجملة أن ينتفع به إلا بنفسه، فلا يتصرف فيه ببيع ولا هبة ولا إجارة ولا إعارة ولا نكاح ولا إتلاف، وإذا أراد إخراجه عنه لم يكن له طريق مشروع لإزالة الملك بإبطال النكاح، وأما البيع فالإخراج المبيع

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/١٩٩

عن نفسه طرق، فإذا". (١)

٣٤. ٣٤-"ووسع خلفاءه السكوت عنها فكانت هذه الحجج كلها تبين أن هذا القول لو كان من الدين لوجب بيانه وعدم ذلك مع قيام **المقتضى** له دليل على أنه ليس من الدين وإذا لم يكن من الدين كان باطلا لأن الدين لا بد فيه من أحد الأمرين إما أن يكون الله تعالى تكلم بالقرآن وبسائر كلامه وإما أن يكون خلقه في غيره لا يحتمل الأمر وجها ثالثا فإذا بطل أن يكون خلقه في غيره من الدين تعين أن يكون القول الآخر من الدين وهو أنه هو المتكلم به فمنه بدأ ومنه يعود ومنه حق القول ومن لدنه نزل ولو كان مخلوقا في جسم غيره لكان بمثابة ما يخلقه في الأيدي والأرجل والذراع والصخر وغير ذلك من الأجسام فإنه وإن كان منه أي من خلقه فليس من لدنه ولا هو قولا منه ولا بدأ منه.

قال الإمام أحمد وقد سمت الملائكة كلام الله كلاما ولم تسمه خلقا في قوله تعالى ﴿حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق﴾ [سبأ: ٢٣] .

وذلك أن الملائكة لم يسمعوا صوت الوحي بين عيسى ومحمد – صلى الله عليه وسلم – وبينها ستمائة سنة فلما أوحى الله جل ثناؤه إلى محمد – صلى الله عليه وسلم – سمع الملائكة صوت الوحي كوقع الحديد على الصفاء وظنوا أنه أمر من أمر الساعة ففزعوا وخروا لوجوههم سجدا فذلك قوله عز وجل ﴿حتى إذا فزع عن قلوبهم﴾ [سبأ: ٢٣] يقول حتى إذا تجلى الفزع عن قلوبهم رفع الملائكة رءوسهم فسأل بعضهم بعضا فقالوا ماذا قال ربكم ولم يقولوا ماذا خلق ربكم فهذا بيان لمن أراد الله هداه.

قلت: احتج أحمد بما سمعته الملائكة من الوحي إذا تكلم الله به كما قد جاءت بذلك الآثار المتعددة وسمعوا صوت الوحي فقالوا ماذا قال ربكم ولم يقولوا ماذا خلق ربكم فبين أن تكلم الله بالوحي الذي سمعوا صوته هو قوله ليس هو خلقه ومثل هذه العبارة ذكر البخاري الإمام صاحب الصحيح إما تلقيا له عن أحمد أو غيره أو موافقة اتفاقية وقد ذكر ذلك في كتاب الصحيح وفي كتاب خلق الأفعال فقال في الصحيح في آخره في كتاب الرد على الجهمية باب قول الله ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير﴾ [سبأ: ٢٣] .

ولم يقل ماذا خلق لكم وقال ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة: ٢٥٥] . قال وقال

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/٢٨١

مسروق عن ابن مسعود إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئا فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق من ربكم ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق.". (١)

٣٥. ٣٥-"السلف لم يكونوا كلهم يعمرون أرضهم بأنفسهم ولا غالبهم، ونعلم أن المساقاة والمزارعة لا تتيسر في كل وقت ؛ لأنها تفتقر إلى عامل أمين، وما كل أحد يرضى بالمساقاة، ولا كل من أخذ الأرض يرضى بالمشاركة، فلا بد أن يكونوا قد كانوا يكرون الأرض السوداء ذات الشجر، ومعلوم أن الاحتيال بالتبرع أمر [بارد] لم يكن السلف من الصحابة والتابعين يفعلونه، فلم يبق إلا أنهم كانوا يفعلون كما فعل عمر بمال أسيد بن الحضير، وكما يفعله غالب المسلمين من تلك الأزمنة وإلى اليوم. فإذا لم ينقل عن السلف أنهم حرموا هذه الإجارة، ولا أنهم أمروا بحيلة التبرع - مع قيام **المقتضى** لفعل هذه المعاملة - علم قطعا أن المسلمين كانوا يفعلونها من غير نكير من الصحابة والتابعين، فيكون فعلها كان إجماعا منهم.

ولعل الذين اختلفوا في كراء الأرض البيضاء أو المزارعة لم يختلفوا في كراء الأرض السوداء، ولا في المساقاة ؛ لأن منفعة الأرض ليس فيها طائل بالنسبة إلى منفعة الشجر.
فإن قيل: فقد قال حرب الكرماني: سئل أحمد عن تفسير حديث ابن عمر: " القبالات ربا " قال: هو أن يتقبل القرية فيها النخل والعلوج، قيل: فإن لم يكن فيها نخل، وهي أرض بيضاء؟ قال: لا بأس، إنما هو الآن مستأجر، قيل: فإن فيها علوجا؟ قال: فهذا هو القبالة المكروهة، قال حرب: حدثنا عبيد الله بن معاذ". (٢)

٣٦. ٣٦-"أحدهما: ليس له أن يأخذ؛ وهو مذهب مالك وأحمد.
والثاني: له أن يأخذ؛ وهو مذهب الشافعي.
و [أما] أبو حنيفة فيسوغ الأخذ من جنس الحق.
ومال الشيخ إلى عدم الجواز.
٦٠- قال: وإذا دفع الزكاة إلى الوالدين إذا كانوا غارمين / أو مكاتبين ففي ذلك وجهان، والأظهر

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/٤٥٧
(٢) القواعد النورانية ص/٢٠٧

جواز ذلك، وأما إن كانوا فقراء وهو عاجز عن نفقتهم فالأقوى جواز دفعها إليهم في هذا الحال؛ لأن **المقتضى** [موجود، والمانع مفقود؛ فوجب العمل **بالمقتضى]** السالم عن المعارض المقام.

٦١- وقال في أثناء كلامه في مسألة العينة: والشرط بين الناس ما عدوه شرطا كما أن البيع بينهم ما عدوه بيعا، والإجارة بينهم ما عدوها إجارة، وكذلك النكاح [بينهم ما عدوه نكاحا؛ فإن الله ذكر البيع والنكاح] في كتابه ولم يذكر لذلك حد في الشرع، ولا له حد في اللغة، والأسماء تعرف حدودها تارة بالشرع -كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج - وتارة باللغة -كالشمس، والقمر، والبر، والبحر - وتارة بالعرف -كالقبض، والتصرف، وكذلك العقود كالبيع والإجارة والنكاح والهبة، وغير ذلك - فإذا تواطأ الناس على شرط وتعاقدوا؛ فهذا [شرط] عند أهل العرف، والله أعلم.". (١)

٣٧. ٣٧-"الآخر، كما في هذه النظائر، وقد يكون أحدهما هو العام كما في نصاب السرقة وكما في التقابض، فإن بعضهم يستعمل مثل هذا وفيه نظر، مثل أن يقال للأم مع الأخوين: اتفقوا على وجوب السدس واختلفوا فيما زاد عليه والأصل عدمه، فإن القائل بالثلث كذلك. فهذا يشبه القول بأقل ما قيل، بل هو هو. ولو قال أيضا: قد اتفقوا على توريث الجد واختلفوا في توريث الإخوة لكان ضعيفا؛ لأن القدر الذي اتفقوا عليه إنما هو ما لم يقل إنه حق الأخ، إلا أن يحتج على ميراث الجد بنص وبنفي ميراث الأخ بالأصل، فهذا نوع آخر. وقد يقال: **المقتضى** لتوريث الجد الجميع ثابت بالإجماع وإما المانع منه المزاحمة وهي منتفية بالأصل، فهذا قريب من التمسك بأقل ما قيل بل هو أقوى منه لأن الإجماع على استحقاق الجميع عند عدم المزاحم إجماع مفرد لا مركب.

وهنا مسائل كثيرة من الظواهر السمعية والعقلية التي قد علم بالنص أو الإجماع أو العقل أن دلالتها ليست مطلقة. وغالب كلام المتنازعين في هذا النوع من الأدلة، وهو محتاج إلى تحقيق وتفصيل إذ الكلام في أنواع الأدلة، ثم في أنواع التقييدات من جهة التقدير والتنويع والقلة والكثرة وغير ذلك. والله أعلم (١) .

فصل

في حد القبيح والحسن والمباح

قال شيخنا: قال القاضي: قد قيل: الحسن ما له فعله، والقبيح ما ليس له فعله. قال: وقيل: المباح

---

(١) المسائل والأجوبة ١/١٨٧

من الحسن. وقيل: الحسن ما مدح فاعله والقبيح عكسه، وقال هذا القائل: لا يوصف المباح بأنه حسن (٢) .

---

(١) المسودة في أصول الفقه من ص ٤٩٢-٤٩٤ ف ٢/٥، ١١. وقد اكتفيت في الإشارة إلى النسخ بما أشار إليه كما تقدم ولما يأتي.

(٢) المسودة ص ٥٧٧ ف ٢/٥.". (١)

٣٨. ٣٨-"كتاب العدد

قال شيخنا: والصواب أن يقال: إن عدة الوفاة هي حرم لانقضاء النكاح، ورعاية لحق الزوج، ولهذا تحد المتوفى عنها في عدة الوفاة رعاية لحق الزوج فجعلت العدة حريما لحق هذا العقد الذي له خطر وشأن فيحصل بهذه فصل بين نكاح الأول ونكاح الثاني ولا يتصل النكاحان.

ألا ترى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما عظم حقه حرم نساؤه بعده، وبهذا اختص الرسول لأن أزواجه في الدنيا هن أزواجه في الآخرة، بخلاف غيره فإنه لو حرم على المرأة أن تتزوج بغير زوجها تضررت المتوفى عنها، وربما كان الثاني خيرا لها من الأول، ولكن لو تأيمت على أولاد الأول لكانت محمودة على ذلك مستحبا لها في الحديث "أنا وامرأة سفعاء الخدين كهاتين يوم القيامة، وأومأ بالوسطى والسبابة امرأة أيمت من زوجها ذات منصب وجمال وحبست نفسها على يتامى لها حتى بانوا أو ماتوا" وإذا كان المقتضى لتحريمها قائما فلا أقل من مدة تتربصها، وقد كانت في الجاهلية تتربص سنة فخففها الله سبحانه بأربعة أشهر وعشر، وقيل لسعيد بن المسيب: ما بال العشر؟ قال: فيها ينفخ الروح فيحصل في هذه المدة براءة الرحم حيث يحتاج إليه، وقضاء حق الزوج إذا لم يحتج إلى ذلك (١) .

---

(١) زاد المعاد (٤/ ٢٠٩) ، ف (٢/ ٣٢٩) لم يبين ابن القيم رحمه الله متى انتهى كلام شيخه.

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢٢/٢

ويحتمل أنه انتهى قبل قوله: ولهذا إلخ.". (١)

٣٩. ٣٩-"الحق فيه لا ظن ولا هوى فيدركه القلب ويعلم أن هذا مثل ذلك بالضرورة فينقاد إلى الحق لزوال المانع فالغرض أن الأمثال تضرب تارة لتحقيق **المقتضى** وتارة لدفع المانع ويكون المقصود بها العلم تصورا أو تصديقا ويكون المقصود بها أيضا اتباع العلم والعمل بموجبه أيضا وهذا كما أن الملكين لما نزلا على داود فقالا فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط ﴿٢٢﴾ إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب ﴿٢٣﴾ قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه الآية [ص ٢٢ - ٢٤] فلما حكم داود تبين أن هذا مثل مضروب له وعلم حال نفسه ومعلوم أن الأدلة العلمية على قضية كلية يحصل بها التصورات العلمية على هذه القضية لكن هذه لم يكن فيها مانع يخاف أن يعوقه عن معرفة الحق واتباعه فكان التمثيل بما يؤمن فيه المانع محصلا للمقصود وما نحن فيه من تمثيل المكان وتقديره بالزمان وتقديره هو من هذا الباب فإن مورد النزاع قد حصل فيه للمنازع من الاعتقاد ما قد يصرف عن تصور المطلوب وإلا فالأمران بديهيان فطريان ضروريان في الحقيقة وإذا كان كذلك فنحن نتكلم على ما ضرب من المثل". (٢)

٤٠. ٤٠-"وهذا كله مما يوجب توفر الهمم والدواعي على معرفة معنى الصمد وهذا أمر يجده الناس من نفوسهم فإنه إذا قرأها الإنسان مرة بعد مرة اشتاق إلى معرفة معنى ما يقول والنفس تتألم بأن تتكلم بشيء لا تفهمه **فالمقتضى** لمعرفة هذا الاسم كان فيهم موجودا قويا عاما متكررا والمانع من ذلك منتف وأنه لا مانع لهم من المسألة عن هذا الاسم ويتوكد هذا بشيئين أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا علم أصحابه القرآن علمهم ما فيه من العلم والعمل كما قال أبو عبد الرحمن السلمي حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل قالوا".

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٥/٥٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٥/١٤٥

(١)

٤١. ٤١-"فإذا كان اسمه الرحمن قد أنزل فيه ما انزل فكيف إنكار سائر الأسماء ومعلوم أن اللفظ إذا كان علما محضا لم ينكره أحد ولو كانت أعلاما لم يفرق بين الرحمن والعليم والقدير

الرد على الغزالي

وما ذكره صاحب كتاب المضنون مع المتفلسفة من أن العلم بالممكنات هو المقتضى لوجودها معلوم البطلان بأدنى تأمل فإن العلم نوعان علم نظري وعلم عملي فأما النظري وهو العلم بما لا يفعله العالم كعلم الله بنفسه وكعلمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فهذا ليس مقتضيا لوجود المعلوم بالضرورة واتفاق العقلاء وإن كان قد يكون سببا لبعض الأعمال

وأما العلم العملي كعلم الله بمخلوقاته وكعلمنا بمفعولاتنا فهذا العلم وحده ليس موجبا لوجود المعلوم بلا قدرة ولا إرادة وعمل فإنا إذا تصورنا ما نريد فعله لم يكن مجرد تصورنا ما نريد ولم نقدر عليه لم يكن وإذا كنا قادرين على ما نتصوره ولا نريده لم يكن بل لا بد علمنا به وإرادتنا له وقدرتنا عليه

فلو قال قائل علم الله ليس كعلمنا

قيل له وذات الله ليست كذاتنا ولا قدرته وإرادته كقدرتنا وإرادتنا

وهذا السؤال قد بسط الشيخ الكلام عليه وقد اختصر منه وقال في وسط الكلام على هذا السؤال

إثبات ابن تيمية وأهل السنة الماهية لله تعالى

بل لكل موجود حقيقة تخصه يتميز بها عما سواء ويباين بها غيره وهذه الحقيقة هي حقيقة الربوبية وبنفيها ضل الجهمية من المعتزلة والفلاسفة". (٢)

٤٢. ٤٢-"إن إبليس قال لربه عز وجل بعزتك وجلالك لا أبرح أغوى بني آدم ما دامت الأرواح فيهم فقال له ربه عز وجل فبعزتي وجلالي لا أبرح أغفر لهم ما استغفروني

فصل

العصيان يقع مع ضعف العلم

وجميع ما يتوب العبد منه سواء كان فعلا أو تركا قد لا يكون كان عالما بأنه ينبغي التوبة منه وقد

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٥٤٤/٧

(٢) جامع الرسائل لابن تيمية - رشاد سالم ١٧٢/١

يكون كان عالما بذلك فإن الإنسان كثيرا ما يكون غير عالم بوجوب الشيء أو قبحه ثم يتبين له فيما بعد وجوبه أو قبحه وقد يكون عالما بوجوبه أو قبحه ويتركه أو يفعله لضعف **المقتضى** لفعل الواجب أو قوة **المقتضى** لفعل القبيح لكن هذا لا يكاد يقع إلا مع ضعف العلم بوجوبه وقبحه وإلا فإذا كمل العلم استلزم الإرادة الجازمة في الطرفين ولهذا قال سبحانه إنما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما [سورة النساء ١٧] قال أبو العالية قال أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كل من عصى الله فهو جاهل وكل من تاب قبل الموت فقد تاب من قريب". (١)

٤٣. ٤٣-"ومن أراد أن يماظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعيا، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي بل يقولون: ما تعنون بقولكم: إن كل مرئي جسم؟.

فإن فسروا ذلك بان كل مرئي يجب أن يكون قد ركبه مركب، أو أن يكون كان متفرقا فاجتمع، أو أنه يمكن تفريقه، ونحو ذلك، منعوا هم المقدمة الأولى، وقالوا: هذه السماوات مرئية مشهودة، ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة، وإذا جاز أن يرى ما يقبل التفريق فما لا يقبله أولى بإمكان رؤيته، فالله تعالى أحق بأن تمكن رؤيته من السماوات ومن كل قائم بنفسه، فإن **المقتضى** للرؤية لا يجوز أن يكون أمرا عدميا، بل لا يكون إلا وجوديا، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

وإن قالوا: مرادنا بالجسم المركب أنه مركب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة نازعوهم في هذا، وقالوا: دعوى كون السماوات مركبة من جواهر منفردة، أو من مادة وصورة دعوى ممنوعة أو باطلة، وبينوا فساد قول من يدعي هذا، وقول من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المادة والصورة، وقالوا: إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا، وإن ركبه ركبه من أجسام أخري وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم، كما يخلق الإنسان من الماء المهين، وقد ركبت العظام في مواضعها من بدن ابن آدم، وركب

(١) جامع الرسائل لابن تيمية - رشاد سالم ٢٣٦/١

الكواكب في السماء، فهذا". (١)

٤٤. ٤٤-"ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] ، وقوله: ﴿إنما أنت منذر من يخشاها﴾ [النازعات: ٤٥] ، وقوله: ﴿إنما تنذر من اتبع الذكر﴾ [يس: ١١] ، فالمراد به الهدى التام المستلزم لحصول الاهتداء، وهو المطلوب في قوله: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ .

وكذلك الإنذار التام المستلزم خشية المنذر وحذره مما أنذر به من العذاب، وهذا بخلاف قوله: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ (فصلت: ١٧) ، فالمراد به البيان والإرشاد المقتضى للاهتداء، وإن كان موقوفا على شروط وله موانع.

وهكذا إذا قيل: هو موجب بذاته، أو علة بذاتة، ونحو ذلك،: إن أريد بذلك أنه موجب ما يوجبه من مفعولاته بمشيئته وقدرته، في الوقت الذي شاء كونه فيه، فهذا حق، لا منافاة بين كونه موجبا وفاعلا بالاختيار على هذا التفسير.

وإن أريد به أنه موجب بذات عرية عن الصفات، أو موجب تام لمعلول مقارن له – وهذا قول هؤلاء – وكل من الأمرين باطل.

فقد قامت الدلائل القينية على اتصافه بصفات الإثبات، وقامت الدلائل اليقينية على امتناع كون الأثر مقارنا للمؤثر وتأثيره في الزمان، ولو كان فاعلا بدون مشيئته وقدرته كالمؤثرات الطبيعية، فكيف في الفاعل بمشيئته وقدرته؟ فإن هذا مما يظهر للعقلاء امتناع أن يكون شيء من مقدوراته قديما أزليا لم يزل ولا يزال.

فمن تصور هذه الأمور تصورا تاما، علم بالاضطرار أنه يمتنع أن يكون في العالم شيئ قديم، وهو المطلوب.". (٢)

٤٥. ٤٥-"والبصر صفات حادثة، ولا بد لها من محل، وهو ذاته تعالى، ولأنه يصح قيام الصفات القديمة بذاته تعالى باتفاق منا ومن الأشعرية، والقدم لا يعتبر في المقتضى، فإنه عبارة عن نفس الأزلية وهو عدمي، فالمقتضى هو كونها صفات، والحوادث كذلك فليلزم قيامها به) .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٥١

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٤٠٣

قال: (والجواب عن الأول بالجواب عن أدلة حدوث تلك الصفات، وعن الثاني بأن تلك الصفات قد تكون مخالفة لهذه بالنوع، سلمنا أنه لا فارق سوى القدم فلم قلتم: إنه عدمي، فإنه عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي ثبوت؟)

قلت: ليس المقصود هنا ذكر أدلة المثبتة، فإن النصوص تدل على ذلك في مواضع لا تكاد تحصى إلا بكلفة، وإنما الغرض بيان: هل في العقل ما يعارض النصوص؟ ومن أراد تقرير ما احتجوا به من الدليل العقلي على الإثبات قدح فما يذكره النفاة من امتناع حدوث تلك الأمور.". (١)

٤٦. ٤٦-"له، ولا يحتاج إلى هذا، بل يقال: القديم إن كان واجبا بنفسه امتنع عدمه، وإن لم يكن كذلك فالمقتضى له - سواء سمي موجبا أو مختارا - إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محدث أو لا، والثاني ممتنع، فإن القديم لا يتوقف على شرط محدث، إذ لو توقف عليه لكان القديم مع المحدث أو بعده، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم ان يكون قد وجد المقتضى التام المستلزم له في الأزل، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضى التام، ثم كون القديم لا يكون مقتضية له اختيار: فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه، والمقصود هنا: أن منازعه نازعه في كون السكون وجوديا.

وقد احتج عليه الرازي بأن (تبدل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس، يقتضي كون أحدهما وجوديا، لأن رفع العدم ثبوت، فيكون الآخر وجوديا، لأن الحركة هي: الحصول في حيز مسبوقا بالحصول في الآخر، والسكون هو: الحصول في حيز مسبوقا بالحصول فيه، فاختلافهما إنما هو بالمسبوقية بالغير، وإنها وصف عرضي لا يمنع اتحاد الماهية، فيلزم كونهما وجوديين) .". (٢)

٤٧. ٤٧-"يقال له: فالجسم إذا كان ساكنا، فإما أن يكون السكون وجوديا أو مستلزما لأمر وجودي، وحينئذ فالمقتضى لذلك الأمر الوجودي: إما موجب بنفسه، ويساق الدليل إلى آخره، لكن من قال: (إن الجسم الأول كان ساكنا في الأزل ثم تحرك) يقول في هذا ما يقوله القائلون بحدوث الأجسام، فإنهم إذا قالوا: (حدثت هي وحركتها من غير سبب يقتضي حدوثها) قال لهم هذا المنازع: بل كان ما قدر قديما من الأجسام ساكنا، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضي حركتها، وهذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/٢١٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢/٣٧٢

يقوله من يقول: إن الأول جسم، وإنه يتجدد له الفعل بعد أن لم يكن له فاعلا، ويقول: الكلام في حدوث الفعل القائم به كالكلام في حدوث المفعول المنفصل عنه.

وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبلة وغيرهم تنازعوا في ثبوت جسم قديم:

فطائفة قالت: بامتناع جسم قديم، وحدوث كل جسم، وتنازعوا في المحدث للجسم، هل أحدث بعد أن لم يكن محدثا بدون سبب حادث أصلا، أم لا بد من سبب حادث؟ وهل تقوم به أمور حادثة كإرادة حادثة، وتصور حادث، بل وفعل حادث؟ على قولين لهم.". (١)

٤٨. ٤٨-"الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له، لا تفتقر صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وبين فيه فساد ما يقوله المنطقيون: من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة، ونحو ذلك، فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سببا غير سبب وجودها، وهذا غلط لا يستريب فيه من فهمه، مع أنه لاحاجة بنا هنا إلى هذا، بل نقول: مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدرا أو غير ذلك، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر، بل المشاهد خلاف ذلك، فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة، بل لأمر يخصها، هو من لوازمها، بمعنى أن المقتضي لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم.

وأيضا، فقوله: (إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال) ممنوع.

وقوله: (لأن المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فمحله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات)
.

يقال له: محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات، كما أن محل التحيز هو المتحيز، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٨٤/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧٩/٣

٤٩. ٤٩-"الممكنة توجد بالأفراد، لكان الغير الذي يفتقر إليه الممكن محتاجا إلى غيره، مع أن كلا من المحتاجين لا يغني عن نفسه شيئا أصلا ألبتة.

يزيد هذا إيضاحا أن الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعا لا ممكنا وأعني بالمقتضى التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضى، لكن يكون ممتنعا لغيره، فإذا كان كل من الممكنات له علة ممكنة، والعلة الممكنة ليست مقتضيا تاما، فإنها لا توجد إلا بغيرها، إذ الممكن مفتقر إلى غيره، فوجوده مجردا عن مقتضية تام، كان كل منها ممتنعا، وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها، ويمتنع مع ذلك ان تكون جملتها ممكنة، فضلا عن أن تكون واجبة.

فتبين بذلك أن جملة العلل الممكنات التي لا تتناهى جملة ممتنعة، فامتنع أن يقال: هي موجودة معلولة للأفراد، لأن الممتنع لا يكون موجودا لا معلولا ولا غير معلول.

يبين ذلك ان تقدير معلول لا علة له ممتنع، والممكن الموجود معلول لغيره، فإذا قدر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولا فقد قدر معلولات لا تتناهي.

ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضي استغناءها عن العلة.

وإذا قيل: إن الجملة معلولة للآحاد فقد ضم معلول إلى معلولات لا تتناهى، وذلك لا يقتضي استغناءها عن العلة.". (١)

٥٠. ٥٠-"وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع؟

الجواب عن هذا الاعتراض من وجوه

الوجه الأول

أن نقول: العلم بكون مجموع المعلولات الممكنة معلولا ممكنا أمر معلوم بالأضطرار، فإن المجموع مفتقر إلى المعلولات الممكنة، والمفتقر إلى المعلول أولى أن يكون معلولا، وحينئذ فما أورده من القدح في تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحا في الضروريات فهو من جنس شبه السوفسطائية.

الوجه الثاني

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٢٠٣

أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا وإذا كان ممكنا **فالمقتضى** له غما نفسه أو جزؤه أو أمر خارج عنه.

أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة، لأن المجموع غما كل واحد واحد من الأفراد، وغما الهيئة الاجتماعية، وإما مجموعهما، وكل من ذلك ممكن.

فإذا ليس الأفراد ممكنة وكل منها معلول ولو قدر مالا غاية له". (١)

٥١. ٥١-"العدم بخلاف ما هو لم يعدم قط ولم يكن عدمه في وقت من الأوقات.

الثاني: أن هذه لا يوجبها نفس الواجب إذا لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية، بل إنما توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها تم حصول **المقتضى** التام، فحينئذ ليست من لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام، ومن جملة ذلك الأمور الحادثة التي هي شرط في حدوثها، وإذا عدمت فأنها تعدم لانتفاء بعض هذه الشروط الشروط الحادثة، أو لحدوث مانع ضاد وجودها، ومنع تمام علتها التامة فعدمت لعدم بعض الحوادث أو وجود بعض الحوادث، كما وجدت لحدوث بعض الحوادث.". (٢)

٥٢. ٥٢-"كان ممتنعا **والمقتضى** الممكن ألزم اللوازم له وأعظم الشروط ولا فرق بين أن يقدر مع انتفاء اللازم أو يقدر لا مع ثبوت اللازم فالأمر سواء هو في كليهما ممتنع إلا مع اللازم فإن وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع، ولهذا كل ما يقدر في الخارج فإما واجب بنفسه او بغيره وإما ممتنع بنفسه أو بغيره.

فإذا قيل: هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع.

قيل: ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع وإنما ذاك شيء يقدر ف يالذهن فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها.

وانت لم تتكلم فيما يقدر في الأذهان بل قلت: كل موجود فجعلت التقسيم واردا على الأمور الموجودة ف يالخارج وتلك إما موجودة بنفسها وإما بغيرها، وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٤٤/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢٥٣/٣

موجود إلا إذا كان في الذهن، مع أنه في الذهن موجودا ذهنيا

الوجه الخامس

قوله إن قرن باعتبار ذاته واجبا أو ممتنعا، وغن لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها، بقي له من". (١)

٥٣. ٥٣-"فيه كالقول في الأول، وإن كان غير متحرك لزم وجود حركات متوالية عن غير متحرك، وهذا قولهم، وهو باطل

وذلك أن أجزاء الحركات متعاقبة شيئا بعد شيء **فالمقتضى** لكل من تلك الأجزاء يمتنع ان يكون موجبا تاما في الأزل، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقارنه موجبه، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها . وحينئذ يلزم كون المحدث قديما وهو ممتنع، أو يقال إن كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلولها لزم ذلك، وإن لم تستلزم ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة عن موجب قديم، فيجوز أن يتحرك الشيء بعد ان لم يكن متحركا بدون سبب حادث، وهذا يبطل قولكم، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتا في الأزل لزم ان يكون حادثا، والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره، فيمتنع أن يحدث هو او غيره عن علة تامة قديمة، فإذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه شيء حادث، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك

ومما اعترف به ابن رشد وغيره من الفلاسفة والمتكلمين وقال عن إخوانه لفلاسفة إن الذي يتمسكون به سببان:

أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وإن كل متغير فله مغير

والثاني أن القديم لا يتغير بضروب من ضروب التغير

وقال وهذا كله عسير البيان

قلت وهذا المقام وهو حدوث الحوادث عن ذات لا". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٤٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣/٤١٢

٥٤. ٥٤-"الإنسان من نفسه على الله تعالى أنه قد كان نطفة، ثم تقلبت به الأحوال إلى أن انتهى إلى حال الكمال، فلا بد لهذا التنقل والتغير من مغير.

ولم يكن التغير في وقت أولى من وقت.

فلا يخلو ذلك المغير إما أن يكون قد اقتضى تغيرها على سبيل الإيجاب من غير اختيار بالطبع أو القالب، أو يكون اقتضى تغيرها على سبيل الاختبار وهو الفاعل.

ولا يخلو ذلك الفاعل إما أن يكون هو الإنسان أو غيره.

وإن كان غيره فلا يخلو إما أن يكون من جنسه أو من غير جنسه.

فإن كان من جنسه فإما أن يكون أبويه أو غيرهما.

فإن كان من غير جنسه فهو قولنا.

وسنبطل سائر الأقسام، ونثبت هذا الأخير.

أما أنه لا يجوز أن يكون الإنسان قد تشكل لأجل أن الرحم على شكل القالب، فلأن الكلام فيمن شكل ذلك القالب، كالكلام فيمن شكل الإنسان، ولأن القالب يقتضي تشكيل ظاهر ما يلقى فيه.

فما الذي اقتضى تشكيل باطن الإنسان ووضع أجزاء الباطن مواضعها؟ ولا يجوز أن يكون **المقتضى** لتغيير الإنسان وتشكيله طبيعية غير عالمة ولا مختارة، لأن الإنسان أبلغ في الترتيب والحكمة من بناء دار وصناعة تاج.

وكما لم يجز أن يحصل ذلك ممن ليس بعالم فكذلك الإنسان.

ألا ترى أن أعضاء الإنسان مقسومة على حسب المنفعة وموضوعة مواضعها؟ ولا يجوز أن يكون الإنسان هو". (١)

٥٥. ٥٥-"وكذلك القضايا الحسابية، كالعلم بالمضروبات والمنسوبات والمجموعات ونحو ذلك، هو ضروري لمن علمه، فإذا أخبر أهل تواتر بذلك لواحد حصل له العلم بذلك، وإن كانوا إنما أخبروا عن علم ضروري.

وهكذا العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب، يعلمه من باشره وجربه ضرورة، ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٢/٨

ولهذا كان العلم بأن محمدا صلى الله عليه وسلم، كان صادقا معروفا بالصدق لا يكذب متواترا عند من لم يباشره، لأن الذين جربوه من أعدائه وغيرهم كانوا متفقين على أنه صادق أمين، حتى أن هرقل لما سأل أبا سفيان – وكان حين سأله من أشد الناس عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم –: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فقال أبو سفيان: لا.

فأخبر أنه – هو وغيره من قريش – لم يكونوا يتهمونه بالكذب، فضلا عن أن يخبروا عنه بالكذب، وكانوا يسمونه الأمين.

ولما كان أبو سفيان مخبرا بهذا بين جماعة من قومه يقرونه على ذلك، مع قيام **المقتضى** للتكذيب لو كان قد كذب، استفاد هرقل بهذا أنه لا يكذب.

فقال: قد علمت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله.

وهذا وأمثاله باب واسع، فالعلم بمخبر الأخبار يحصل إذا كان المخبر عالما بالضرورة، سواء كان المخبر مشاهدا أو لم يكن.". (١)

٥٦. ٥٦–"وهذا أعظم عليهم: وهو أن يكون متحركا بحركة من غيره.

وإذا قيل: نقول في صدور الفعل الدائم الذي في الفلك عن الواجب ما يقال لو كان ذلك الفعل في الواجب.

قيل: الفعل إذا كان قائما في الواجب بنفسه، لم يكن على هذا القول يمتنع أن تقوم به الأفعال التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولا يكون مفتقرا في شيء من ذلك إلى شيء من مخلوقاته، بل كل ما سواه فقير إليه.

وأما على قولهم: فهم يقولون: إنه يمتنع أن يقوم بالمبدأ الأول شيء من الأفعال، ويقولون: إن الفعل الدائم القائم بالفلك صادر عنه شيئا بعد شيء.

فيقال لهم: الفلك إن كان واجبا بنفسه، فقد قام بالواجب بنفسه حركات شيئا بعد شيء، فامتنع أن يقولوا: إن الواجب بنفسه لا تقوم به الأفعال.

وإن كان الفلك ليس واجبا بنفسه، لم ممكن بنفسه، فهو صادر عن الأول: ذاته وصفاته وأفعاله.

فإذا قدر قديما لزم أن يكون **المقتضى** التام له قديما، والفلك الممكن قابل للحركة شيئا بعد شيء، فلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٥/٨

بد له من واجب، والحركة ممكنة لا واجبة بنفسها، فلا بد لها من فاعل يفعلها شيئا بعد شيء، فإذا قدر الفاعل الفلك، ففاعله الفلك ممكنة، فإذا حدثت شيئا بعد شيء لم يكن". (١)

٥٧. ٥٧-"وعلى هذا القول فيلزم حدوث كل ماسوى الله تعالى.

وبهذا يظهر بطلان قولهم وصحة قول المسلمين، فإنهم قد يشبهون قولهم بما يحدث شيئا فشيئا عن الفاعل بالاختيار أو بالطبع، كالحجر الهابط، وكالمسافر إلى بلد، فإنه يقطع المسافة شيئا فشيئا، **والمقتضى** لقطعه المسافة، وهو قصده تلك المدينة، قائم.

لكن قطعه للجزء الثاني منها مشروط بعدم الأول.

فيقال لهم: هذا يدل على فساد قولكم، فإنه ليس هنا مؤثر تام قارنه أثره، ولم يوجد الأثر إلا عقب التأثير التام لا معه، فليس هذا نظير قولكم، بل هو نظير قول من يقول: لم يزل يحدث شيئا بعد شيء، وإحداثه للثاني مشروط بعدم الأول.

وهذا نظير قول من يقول: لم يزل متكلما إذا شاء، فعالا لما يشاء، فوجود الثاني، كالإرادة الثانية، والكلمة الثانية، والفعل الثاني، مشروط بانقضاء الأول، وبانقضاء الأول تم المؤثر التام **المقتضى** لوجود الثاني.

وعلى هذا فكل ما سوى الرب حادث كائن بعد أن لم يكن، وهو سبحانه المختص بالقدم والأزلية، فليس في مفعولاته قديم، وإن قدر أنه لم يزل فاعلا، وليس معه شيء قديم بقدمه، بل ليس في المفعولات قديم". (٢)

٥٨. ٥٨-"المحدث لا يخلو من أن يحدث مع وجوب حدوثه، أو مع جواز حدوثه وجواز أن لا يحدث.

وأبطل الأول، بأنه لو كان حدوثه واجبا، لم يكن حدوثه في حال بأولى من حدوثه قبل تلك الحال، فلا يستقر حدوثه على حال، إذ كان حدوثه واجبا في نفسه.

وقد قال قبل هذا: إن وجود القديم واجب، وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال، فصح أنه

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٣٧/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢٧٢/٨

واجب الوجود في كل حال، واستحال عدمه.

وهذا التقسيم لا يحتاج إليه، ولا على إبطال هذا القسم بما ذكروه، وذلك أن قول القائل: إما أن يحدث مع وجوب حدوثه، أو مع جواز حدوثه.

إما أن يريد به وجوب حدثه بنفسه، أو وجوبه بغيره.

فإن أراد به الثاني فهذا لا يمتنع، بل يجوز أن يقال: المحدث حدث مع وجوب حدوثه **بالمقتضى** لحدوثه لا بنفسه، أي وجد المقتضي التام لحدوثه، الذي يمتنع معه أن لا يحدث.

وهذا إذا قيل، فإنه يدل على ثبوت الصانع المحدث أيضا لا ينفي ذلك، فليس في إثبات هذا القسم ما ينفي ثبوت الصانع.

ولكن هؤلاء المعتزلة قد ينازعون قي كون الممكن عند وجود **المقتضى** التام يكون واجبا.

ويقولون: لا يقع شيء من الممكنات والحوادث إلا على وجه الجواز، أو أن يكون بالوجود أولى منه بالعدم، لا على وجه الوجوب.". (١)

٥٩. ٥٩-"وهذه هي الطريقة التي سلكها القاضي أبو بكر ومن وافقه، وهي خير وأقرب وأصح من طريقة أبي الحسين.

أما كونها خيرا وأقرب فظاهر، وأما كونها أصح فلأن أبا الحسين جعل من مقدمات حجته أنه إذا حدث مع وجوب أن يحدث، لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل، فلا يستقر حدوثه على حال.

وهذا كما تقدم فيه إجمال يحتاج إلى استفصال، يترتب عليه نزاع.

فإذا قال له القائل: بل حدث مع وجوب أن يحدث لمقتضى اقتضى وجوب حدوثه في تلك الحال، لم يمكنه أن يقول: ليس إيجاب **المقتضى** لحدوثه في تلك الحال بأولى من اقتضائه لوجوب حدوثه في غير تلك الحال، لأنه يقول له كما قلت: إن **المقتضى** لحدوثه مع جواز حدوثه، يخصص الحدوث بحال من حال، كذلك يقول: إن المقتضي لوجوب حدوثه يخصص الحدوث بحال دون حال.

فإن قال: **المقتضى** الموجب لا يخص بحال دون حال، بخلاف **المقتضى** مع عدم وجوب الاقتضاء.

كان الجواب من وجوه:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/٢٩٧

أحدها: المنع، فإن هذه دعوى مجردة.

الثاني: أن يقال: لا نسلم أنه يمكن أن يكون شيء مقتضيا للحدوث إلا مع الوجوب، وإنه مادام اقتضاؤه جائزا فإنه يمتنع الاقتضاء، وذلك". (١)

٦٠. ٦٠-"لأنه إذا جاز أن يقتضي، وجاز أن لا يقتضي، كان كل من الأمرين ممكنا جائزا، لم يكن ثبوت الاقتضاء أولى من انتفاء، لولا أمر آخر اقتضى ذلك الاقتضاء، ثم القول في اقتضاء ذلك الاقتضاء كالأول، ويلزم منه توقف حدوث الحوادث على اقتضاءات متسلسلة لا نهاية لها، ولا وجود لشيء منه، وما توقف على ما لا وجود له فلا وجود له، وهو يبطل التسلسل فيما هو دون هذا.

وهذا المقام مقام معروف للمعتزلة في فعل الرب، وفعل العبد يذكرونه في مسألة حدوث العالم، ومسألة القدر، وهو مما استطالت عليهم به أهل السنة والفلاسفة وغيرهم.

لا سيما وأبو الحسين يقول: إنه مع فعل القادر يتوقف على الداعي، وإنه عند وجود الداعي التام يجب وجود المقدور، فيكون أصل قوله موافق لقول من قال من أهل السنة ومن الفلاسفة: إن الحادث يحدث مع وجوب أن يحدث، وهذايناقض قوله بأنه لا يحدث إلا مع جواز الحدوث لا مع وجوبه.

الثالث أن يقال: هب أنا سلمنا إمكان ثبوت **المقتضى**، وأنه يقتضي مع جواز أن لا يقتضي، وأنه يخص الحدوث بحال دون حال، فإذا أمكن الحدوث والتخصيص بما هو مقتض مع جواز أن لا يقتضي، فالحدوث والتخصيص بمقتض واجب الاقتضاء أولى وأحرى.

فإن قيل: ما كان واجب الاقتضاء لم يتخلف عنه مقتضاه، فيلزم قدم الحوادث، بخلاف ما كان جائز الاقتضاء.". (٢)

٦١. ٦١-"وهذا الذي ذكره القاضي أبو بكر وأمثاله، أظهر مما استدل عليه أبو الحسين وأمثاله، من أن الحدوث: إما أن يكون على وجه الوجوب، أو على وجه الجواز.

وهذا الذي ذكره أبو الحسين وأتباعه من أن الجائز الممكن ليس وجوده أولى من عدمه، لولا **المقتضى** لحدثه، أظهر مما ذكره ابن سينا، والرازي، وأمثالهما، من أن الجائز الممكن ليس وجوده أولى من عدمه،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٠٠/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣٠١/٨

ولا عدمه أولى من وجوده إلا لمرجح منفصل عنه.

وطريق هؤلاء بعضها أصح وأقرب من طريق بعض.

وقد ظهر بما ذكرنا فساد القاضي أبي بكر: أنه لم يخالف في أن افتقار المحدث إلى محدث مما لا يعلم بالاضطرار، وإنما يتطرق إليه بالفحص والبحث إلا شرذمة لا يعتد بقولها، ادعت في هذه المذهب البديهة.

كلام الأشعري في اللمع عن إثبات وجود الله تعالى وتعليق ابن تيمية

ثم يقال له: إن كان هذا حقا، فالأشعري لم يذكر في اللمع دليلا على ذلك، بل جعل ذلك مسلما، وإنما أثبت حدوث الإنسان وأنه". (١)

٦٢. ٦٢-"واحتجاج الفقهاء، كأحمد وغيرهم، بهذا الحديث على أنه متى سبي منفردا عن أبويه يصير مسلما، لا يستلزم أن يكون المراد بتكفير الأبوين مجرد لحاقه بهما في الدين، ولكن وجه الحجة أنه إذا ولد على الملة فإنما ينقله عنها الأبوان اللذان يغيرانه عن الفطره، فمتى سباه المسلمون منفردا عنهما، لم يكن هناك من يغير دينها، وهو مولود على الملة الحنيفية، فيصير مسلما **بالمقتضى** السالم عن المعارض، ولو كان الأبوان يجعلانه كافرا في نفس الأمر بدون تعليم وتلقين، لكان الصبي المسبى بمنزلة الكافر.

ومعلوم أن الكافر البالغ إذا سباه المسلمون لم يصر مسلما، لأنه صار كافرا حقيقة.

فلو كان الصبي التابع لأبويه كافرا حقيقة، لم ينتقل عن الكفر بالسباء، فعلم أنه كان يجزي عليه حكم الكفر في الدنيا تبعا لأبويه، لا لأنه صار كافرا في نفس الأمر.

يبين ذلك أنه لو سباه كفار، لم يكن معه أبواه ولم يصر مسلما، فهو هنا كافر في حكم الدنيا، وإن لم يكن أبواه هوداه ونصراه ومجساه.

فعلم أن المراد بالحديث أن الأبوين يلقنانه الكفر ويعلمانه إياه.

وذكر صلى الله عليه وسلم الأبوين لأنهما الأصل العام الغالب في تربية الأطفال، فإن كل طفل غير فلا بد له من أبوين، وهما اللذان يربيانه مع بقائهما وقدرتهما، بخلاف ما إذا ماتا أو عجزا لسبي الولد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٠٨/٨

عنهما أو غير ذلك.". (١)

٦٣. ٦٣-"بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال مالا يحتاج معه إلى كلام أحد، فإن كان كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلا لكل مولود، وهو المطلوب.

والمقتضى التام يستلزم مقتضاه، فتبين أن أحد الأمرين لازم: إما لكون الفطرة مستلزمة للمعرفة، وإلا استوى الكفر والإيمان بالنسبة إليها، وذلك ينفي مدحها.

وتلخيص النكتة أن يقال: المعرفة والإيمان بالنسبة إليها ممكن بلا ريب، فإما أن تكون هو موجبة مسلتزمة له، وإما أن يكون ممكنا بالنسبة إليها، ليس بواجب لازم لها.

فإن كان الثاني، لم يكن فرق بين الكفر والإيمان، إذ كلاهما ممكن بالنسبة إليها.

فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها، إلا أن يعارضها معارض.

فإن قيل: ليست موجبة مستلزمة للمعرفة، ولكنها إليها أميل، مع قبولها للنكرة.

قيل: فحينئذ إذا لم تسلتزم المعرفة، وجبت تارة وعدمت أخرى.

وهي وحدها لا تحصلها، فلا تحصل إلا بشخص آخر كالأبوين، فيكون الإسلام كالتهويد والتنصير والتمجيس.

ومعلوم أن هذه الأنواع بعضها أبعد عن الفطرة من بعض كالتمجيس،". (٢)

٦٤. ٦٤-"الكبر والشرك والنفور، إما أن يكون نسبتها إلى الفطرة سواء، أو الفطرة مقتضية للأول دون الثاني.

فإن كانا سواء، لزم انتفاء المدح كما تقدم، ولم يكن فرق بين دعائها إلى الكفر ودعائها إلى الإيمان، ويكون تمجيسها كتحنيفها، وقد عرف بطلان هذا.

وإن كان فيها مقتض لهذا فإما أن يكون المقتضى مسلتزما لمقتضاة عند عدم المعارض، وإما أن يكون متوقفا على شخص خارج عنها.

فإن كان الأول، ثبت أن ذلك من لوازمها، وأنه مفطورة عليه، لا تفقد إلا إذا فسدت الفطرة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٣١/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٤٤٧/٨

وإن قيل: إنه متوقف على شخص، فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية.
وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا.
وإذا قيل: هي إلىالحنيفية أميل، كان كما يقال: هي إلى النصرانية أميل.
فتبين أن فيها قوة موجبة لحب الله، والذل له، وإخلاص الدين له، وأنها موجبة لمقتضاها إذا سلمت من المعارض، كما فيها قوة تقتضي شرب اللبن الذي فطرت على محبته وطلبه.

تعليق ابن تيمية
ومما يبين هذا أن كل حركة إرادية، فإن الموجب لها قوة في المريد، فإذا أمكن في الإنسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين، كان فيه قوة تقتضي ذلك، إذ الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا من نفس الحي المريد الفاعل، ولا يشترط في إرادته إلا مجرد الشعور بالمراد، فما في النفوس من". (١)

٦٥. ٦٥-"قوة المحبة له - إذا شعرت به - يقتضي حبه إذا لم يحصل معارض.
وهذا موجود في محبة الأطعمة والأشربة والنكاح، ومحبة العلم، وغير ذلك.
وإذا كان كذلك، وقد ثبت أن في النفس قوة المحبة لله والذل له، وإخلاص الدين له، وأن فيها قوة الشعور به - لزم قطعا وجود المحبة فيها، والذل بالفعل لوجود **المقتضى** الموجب إذا سلم عن المعارض، وعلم أن المعرفة والمحبة لا يشترط فيهما وجود شخص منفصل يكلمها بكلام، وإن كان وجود هذا قد يذكر ويحرك، كما لو خوطب الجائع بوصف طعام، أو خوطب المغتلم بوصف النساء، فإن هذا مما يذكر ويحرك، لكن لا يجب ذلك في وجود الشهوة للطعام ووجود الأكل.
فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته، وإن كان ذلك مذكرا ومحركا، أومزيلا للمعارض المانع، لكن المقصود أنه لا يحتاج حصول ذلك في الفطرة إليه مطلقا.
وأيضا فالإقرار بالصانع بدون عبادته، بالمحبة له والذل له وإخلاص الدين له، لا يكون نافعا، بل الإقرار مع البعض أعظم استحقاقا للعذاب، فلا بد أن يكون في الفطرة مقتض للعلم، ومقتض للمحبة، والمحبة مشروطة بالعلم، فإن ما لا يشعر به الإنسان لا يحبه، والحب للمحبوبات لا يكون بسبب من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٤٩

خارج، بل هو جبلي فطري، وإذا كانت". (١)

٦٦. ٦٦-"موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطب منفصل.

وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطب منفصل، علم أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك، وأن ذلك ليس موقوفا على مخاطب منفصل، لكن قد يكون لذلك **المقتضى** معارض مانع، وهذا هو الفطرة.

وهذا الدليل يقتضي أنه لا بد في الفطر ما يكون مستغنيا عن مخاطب منفصل في حصول موجب الفطرة، لكن لا يقتضي أن كل واحد كذلك، لكن إذا عرف أن ما جاز على أحد الإنسانين يجوز على الآخر لتماثلهما في النوع، أمكن ذلك في حق كل شخص، وهو المطلوب.

الوجه الثاني

أن يقال: إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته، حصل المقصود بذلك، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك، بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة: كالتعليم والتخصيص.

فإن الله قد بعث الرسل، وأنزل الكتب، ودعوا الناس إلى موجب الفطرة: من معرفة الله وتوحيده، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة، وإلا استجابت لله ورسله، لما فيها من **المقتضى** لذلك.

ومعلوم أن قوله: كل مولود يولد على الفطرة، ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفا بالله موحدا له، بحيث يعقل ذلك.

فإن". (٢)

٦٧. ٦٧-"يبين ذلك أن ذلك المرجح إذا حصل من خارج، فمعلوم أنه نفس لا يوجب بنفسه حصول العلم والإرادة في النفس، إلا بقوة منها تقبل ذلك، وتلك القوة لا تتوقف على أخرى، وإلا لزم التسلسل الذي لا يتناهى بين طرفين متناهين، أو الدور القبلي، وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٥٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٦٠

فهذا يدل على أن في النفس قوة ترجح الدين الحق علىغيره، وحينئذ فالمخاطب إنما عنده تنبيها على ما لا تعلمه لتعلمه، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره، أو تخضيضها على ما لا تريده لتريده، ونحو ذلك.

وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر في النفس تقتضي تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها.

واعتبار الإنسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك، فإن ما يسمعه الإنسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله في قلبه.

فعلم أن الفطرة يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل، وأنه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك.

ومن المعلوم أنه إذا كان **المقتضى** لذلك قائما في النفس وقدر عدم المعارض، **فالمقتضى** السالم عن المعارض المقاوم يجب مقتضاه، فعلم أن الفطرة السليمة إذا لم يصل لها من يفسدها كانت مقرة بالصانع، عابدة له.

فإن قيل: هذه الخواطر التي تخطر للإنسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض، بحسب ما يتفق من الأسباب، كما أن بعض الناس يحصل له". (١)

٦٨. ٦٨-"من يخاطبه دون بعض، فليسوا مشتركين في أسباب الخواطر والخطاب.

قيل: إذا لم تكن الخواطر متوقفة على مخاطب من خارج، كانت الفطرة الإنسانية هي المقتضية لذلك، وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله من إلهام ملك أو غيره، لكن المقصود أنه لا يحصل لها ذلك بواسطة تعلم إنسان ودعائه.

وهذا هو المقصود بيانه من كونها ولدت على الفطرة، ليس المراد أنه يجب وجود الهدى لكل إنسان، فإن هذا خلاف الواقع.

والحديث قد بين أن المولود يعرض له من يغير فطرته.

الوجه الرابع

أن يقال: هب أنه لا بد من الداعي المعلم من خارج، لكن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٦٢/٨

الباطل في الاعتقادات والإرادات، وهذا كاف في كونها ولدت على الفطرة.

الوجه الخامس

أن يقال: المقصود أنه إذا لم يحصل المفسد الخارج ولا المصلح الخارج، كانت الفطرة مقتضية للصلاح، لأن المقتضي فيه للعلم والإرادة النافعة قائم، والمانع زائل، إذ يجب وجود مقتضاه.

والأول استدلال بوقوع الإقرار بدون سبب من فصل على وجود المقتضي التام في الفطرة، وهذا استدلال بوجود المقتضي التام على حصول مقتضاه.

وليس المقصود هنا أن المقتضى التام يجب وجوده لكل أحد، فإنه هذا". (١)

٦٩. ٦٩-"يكون حينئذ ممكن العدم والحال هذه، مع كونه واجب الدوام بغيره، فيمتنع أن يكون حينئذ ممكن العدم والحال هذه، مع كونه واجب الدوام بغيره.

فكل ما أمكن وجوده بغيره وأمكن دوامه، امتنع مع وجوده عدمه، وامتنع مع عدمه وجوده، فإنه إذا لم يدم وجوده، لزم أن لا يكون هناك ما يقتضي وجوده، أو ما يقتضي وجوده في حال دون حال، فإن ممكن الوجود إنما يعدم لعدم مقتضيه، فالعدم الدائم عدم فيه مقتضى الوجود على سبيل الدوام، والعدم الحادث عدم فيه مقتضى الوجود في تلك الحال.

والمراد أنه عدم كمال المقتضى، لا أنه عدم كل شرط من شروط الاقتضاء، بل عدم بعض الشروط كاف في عدمه، وعدم المقتضى في حال دون حال، مع تماثل الأحوال، منتف، وعدمه دائما يوجب أنه يمتنع وجوده دائما، والتقدير أنه فرض إمكان وجوده دائما.

ومادة هذه الحجة مشاركة لمادة الحجة التي اعتمدوها في قدم العالم، وهي أن الحدوث بدون سبب الحدوث ممتنع، ووجود المقتضى التام في الأزل يستلزم وجود مقتضاه، فإن الأصل في ذلك أنه لا يتجدد شيء بدون سبب يقتضي التجدد.

فالمنازع لهم من أهل الكلام، من المعتزلة والأشعرية ونحوهم، إما أن يقول: الفعل في الأزل ممتنع، كما قاله طوائف منهم.

وإما أن يقول: هو ممكن لكن لم يحصل ما به يوجد، فكان عدمه لفوات شرط الاتحاد، إذ التقسيم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٦٣/٨

العقلي يوجب أن يقال: الفعل في الأزل: إما ممكن وإما". (١)

.٧٠ ٧٠-"والكلام في هذه المسألة من جنس الكلام في مسألة خلق أفعال العباد، فكلما نعلم أن الله خالق أفعال العباد نعلم أنه خالق حركات الفلك إذا قدر أنها اختيارية، وإن قدر أنها اختيارية كان الأمر أولى وأولى، فإن القدرية تنازع في الأول، لا تنازع في الثاني.

وليس القائل أن يقول: إن هؤلاء الفلاسفة، كأرسطو وأتباعه، قد يسلكون في حركات الأفلاك الاختيارية مسلك القدرية، الذين لا يقولون: إن الله خالق أفعال العباد.

لأنه يقال: أولا: ليس هذا مذهبهم، بل عندهم أن أفعال الحيوان وغير ذلك من الممكنات صادرة عن واجب الوجود، وهذا هو الموجود في كتب الذين نقلوا مذهبهم، كابن سينا وأمثاله.

وأيضا فيقال لهم: إما تجوزوا على الحي أن يحدث الأفعال من غير سبب من خارج يقتضي حدوث تلك الأفعال، لست أعني من غير مقصور يحدث، بل من غير مقتض للفعل، وإما ألا تجوزوه.

فإن لم تجوزوا على الحي ذلك، لزمكم أن الفلك الحي عندكم لا تحدث حركته إلا بسبب منفصل، يكون مقتضيا لفعل الحدوث، لا يكفي أن يكون ذلك متشبها به.

ثم القول في حدوث اقتضاء ذلك **المقتضى**، كالقول في حدوث حركة الفلك، فيلزم أن يكون فوق الفلك سبب فاعل للحوادث، وذلك يبطل قولهم.

فإنه ليس عندهم فوق الفلك حركة ولا فعل بوجه من الوجوه.

وإن جوزوا على الحي أن يحدث الأفعال بغير سبب حادث من غيره،". (٢)

.٧١ ٧١-"فلم يكن كونه ملزوما لغيره نقصا، فكيف يكون كون علمه ملزوما للمعلوم نقصا، مع أنه هو خالق المعلومات؟

الوجه الثالث

جواب من يقول: إنه يعلم الأشياء كلها بعلم قديم أزلي، وأنه لا يتجدد عند تجدد المعلومات إلا تعلق العلم بها، كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام، ومن اتبعهم من الفقهاء، فهؤلاء يقولون: إن العلم لا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٩٥/٩

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢٧١/٩

يقف على شيء أصلا، بل هو حاصل أزلا وأبدا على وجه واحد.

الوجه الرابع

جواب من يقول: إنه يعلم الشيء موجودا بعد أن علمه معدوما، وأن هذا الثاني فيه زيادة على الأول، فهؤلاء يقولون: لم يحصل المعلوم والعلم الثاني إلا بقدرته ومشيئته، فما استفاد شيئا من غيره، ولا كمل بغير نفسه.

ويقولون: إن ما لا يكون إلا بمشيئته وقدرته، يمتنع وجوده في الأزل، ووجوده بقدرته ومشيئته أكمل من عدم وجوده، فوجوده على هذه الحال هو غاية الكمال، وعدم هذا الكمال هو النقص الذي يجب تنزيهه عنه، فإنه كمال ممكن الوجود لا نقص فيه، وكل ما كان كذلك كان واجبا له، إذ لو لم يكن واجبا له، لكان: إما ممتنعا -وهو خلاف الفرض- أو ممكنا، وحينئذ فالمقتضى له هو ذاته بلوازمها، وقد وجد ذلك، فيجب وجوده، وإلا فيكون ممتنعا.

وهو خلاف الفرض.

وبهذين الجوابين يزول ما يقدح به كلام أبو البركات، حيث جعل العقل بالفعل ليس كمالا، وإنما الكمال في القدرة عليه، ولم يجعل الكمال إلا في عقل الأفضل لا الأدنى، فإن هذا مما نازع فيه.

ويقال: ما كان كمالا، إذا كان بالقوة فهو إذا صار بالفعل أكمل". (١)

٧٢.   ٧٢-"٢٧٢

- فصل

وأما قوله ﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ فالهم اسم جنس تحته نوعان كما قال الإمام أحمد الهم همان هم خطرات وهم إصرار وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم إن العبد إذا هم بسيئة لم تكتب عليه وإذا تركها لله كتبت له حسنة وإن عملها كتبت له سيئة واحدة وإن تركها من غير أن يتركها لله لم تكتب له حسنة ولا تكتب عليه سيئة ويوسف صلى الله عليه وسلم هم هما تركه لله ولذلك صرف الله عنه السوء والفحشاء لإخلاصه وذلك إنما يكون إذا قام المقتضى للذنب وهو الهم وعارضه الإخلاص الموجب لانصراف القلب عن الذنب لله فيوسف عليه السلام لم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٢١/٩

يصدر منه إلا حسنة يثاب عليها وقال تعالى ﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ وأما ما ينقل من أنه حل سراويله وجلس مجلس الرجل من المرأة وأنه رأى صورة يعقوب عاضا". (١)

٧٣. ٧٣-"ووصف الحاجة والافتقار هو سؤال بالحال وهو أبلغ من جهة العلم والبيان وذلك أظهر من جهة القصد والإرادة فلهذا كان غالب الدعاء من القسم الثاني لأن الطالب السائل يتصور مقصوده ومراده فيطلبه ويسأله فهو سؤال بالمطابقة والقصد الأول وتصريح به باللفظ وإن لم يكن فيه وصف لحال السائل والمسؤول فإن تضمن وصف حالهما كان أكمل من النوعين فإنه يتضمن الخبر والعلم **المقتضى** للسؤال والإجابة ويتضمن القصد والطلب الذي هو نفس السؤال فيتضمن السؤال **والمقتضى** له والإجابة كقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لما قال له علمني دعاء أدعو به في صلاتي فقال قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم أخرجاه في الصحيحين فهذا فيه وصف العبد لحال نفسه المقتضي حاجته إلى المغفرة وفيه وصف ربه الذي يوجب أنه لا يقدر على هذا المطلوب غيره وفيه التصريح بسؤال العبد لمطلوبه وفيه بيان **المقتضى** للإجابة وهو وصف الرب بالمغفرة والرحمة فهذا ونحوه أكمل أنواع الطلب

وكثير من الأدعية يتضمن بعض ذلك كقول موسى عليه السلام ﴿أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين﴾ فهذا طلب ووصف للمولى بما يقتضي الإجابة وقوله ﴿رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي﴾ فيه وصف حال النفس والطلب وقوله ﴿إني لما أنزلت إلي من خير فقير﴾ فيه الوصف المتضمن للسؤال بالحال فهذه أنواع لكل نوع منها خاصة

يبقى أن يقال فصاحب الحوت ومن أشبهه لماذا ناسب حالهم صيغة الوصف والخبر دون صيغة الطلب فيقال لأن المقام مقام اعتراف بأن ما أصابني من الشر كان بذنبي فأصل الشر هو الذنب والمقصود دفع الضر والاستغفار جاء بالقصد الثاني فلم يذكر صيغة طلب كشف الضر لاستشعاره أنه مسيء ظالم وهو الذي أدخل الضر على نفسه فناسب حاله أن يذكر ما يرفع سببه من الاعتراف بظلمه ولم يذكر صيغة طلب المغفرة لأنه مقصود للعبد المكروب بالقصد الثاني بخلاف كشف الكرب فإنه مقصود

(١) دقائق التفسير ٢/٢٧٢

له في حال وجوده بالقصد الأول إذ النفس بطبعها تطلب ما هي محتاجة إليه من زوال الضرر الحاصل من الحال قبل طلبها زوال ما تخاف وجوده من الضرر في المستقبل بالقصد الثاني والمقصود الأول في هذا المقام هو المغفرة وطلب كشف الضر فهذا مقدم في قصده وإرادته وأبلغ ما ينال به رفع سببه فجاء بما يحصل مقصوده". (١)

٧٤. ٧٤-"هو أولى وذلك أن هذا لو كان قد قيل منفردا لم يفد النفي إلا بمفهوم العدد الذي هو دون مفهوم الصفة والنزاع فيه مشهور وإن كان المختار عندنا أن التخصيص بالذكر بعد قيام المقتضى للعموم يفيد الاختصاص بالحكم فإن العدول عن وجوب التعميم إلى التخصيص إن لم يكن للاختصاص بالحكم وإلا كان تركا للمقتضى بلا معارض وذلك ممتنع فقوله إن لله تسعة وتسعين قد يكون للتحصيل بهذا العدد فوائد غير الحصر ومنها ذكر أن إحصاءها يورث الجنة فإنه لو ذكر هذه الجملة منفردة وأتبعها بهذه منفردة لكان حسنا فكيف والأصل في الكلام الاتصال وعدم الانفصال فتكون الجملة الشرطية صفة لا ابتدائية فهذا هو الراجح في العربية مع ما ذكر من الدليل ولهذا قال انه وتر يحب الوتر ومحبته لذلك تدل على أنه متعلق بالإحصاء أي يجب أن يحصي من أسمائه هذا العدد وإذا كانت أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين أمكن أن يكون إحصاء تسعة وتسعين اسما يورث الجنة مطلقا على سبيل البدل فهذا يوجه قول هؤلاء وإن كان كثيرا

وكثير من الناس من يجعلها أسماء معينة ثم من هؤلاء من يقول ليس إلا تسعة وتسعين اسما فقط وهو قول ابن حزم وطائفة والأكثرون منهم يقولون وإن كانت أسماء الله أكثر لكن الموعود بالجنة لمن أحصاها هي معينة وبكل حال فتعيينها ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم باتفاق أهل المعرفة حديثه ولكن روي في ذلك عن السلف أنواع

من ذلك ما ذكره الترمذي ومنها غير ذلك فإذا عرف هذا فقوله في أسمائه الحسنى النور الهادي لو نازعه منازع في ثبوت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن له حجة ولكن جاء ذلك في أحاديث صحاح مثل قوله في الحديث الذي في الصحيحين عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول

اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن الحديث وفي صحيح مسلم عن أبي ذر قال

---

(١) دقائق التفسير ٢/٣٦٣

سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال نور أنى أراه أو قال رأيت نورا فالذي في القرآن والحديث الصحيح إضافة النور بقوله ﴿نور السماوات والأرض﴾ أو نور السماوات والأرض ومن فيهن

وأما قوله أن النور كيفية قائمة فنقول النور المخلوق محسوس لا يحتاج إلى بيان كيفية لكنه نوعان أعيان وأعراض فالأعيان هو نفس جرم النار حيث كانت نور السراج والمصباح". (١)

٧٥. ٧٥-"مفتقرا إليه في علمه بها، فما استفاد علمه بها إلا منها، كما يستفيد العبد العلم بالمحسوسات من إدراكه لها، مع غنى تلك المدركات عن المدرك. والمسلمون يعلمون أن الله عالم بالأشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزلي الذي هو من لوازم نفسه المقدسة لم يستفد علمه بها منها (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) فقد دلت هذه الآية على وجوب علمه بالأشياء من وجوه انتظمت البراهين المذكورة لأهل النظر والاستدلال القياسي العقلي من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم.

أحدها أنه خالق لها والخلق هو الإبداع بتقدير، وذلك يتضمن تقديرها في العلم قبل كونها في الخارج.

الثاني أن ذلك مستلزم للإرادة والمشيئة، والإرادة مستلزمة لتصور المراد والشعور به، وهذه الطريقة المشهورة عند أكثر أهل الكلام.

الثالث أنها صادرة عنه وهو سببها التام والعلم بأصل الأمر وسببه يوجب العلم بالفرع المسبب. فعلمه بنفسه مستلزم العلم بكل ما يصدر عنه.

الرابع أنه في نفسه لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، وهذا هو مقتضى العلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضى لوجود السبب التام، فهو في علمه بالأشياء مستغن بنفسه عنها كما هو غني بنفسه في جميع صفاته. ثم إذا رأى الأشياء بعد وجودها وسمع كلام عباده ونحو ذلك فإنما يدرك ما أبدع وما خلق وما هو مفتقر إليه ومحتاج من جميع وجوهه، لم يحتج في علمه وإدراكه إلى غيره البتة. فلا يجوز القول بأن علمه بالأشياء استفاده من نفس الأشياء الثابتة الغنية في ثبوتها عنه.

وأما جحود قدرته فلأنه جعل الرب لا يقدر إلا على تجليه في تلك الأعيان الثابتة في العدم الغنية عنه، فقدرته محدودة بها مقصورة عليها مع غناها وثبوت حقائقها بدونه. وهذا عنده هو السر الذي أعجز الله أن يقدر على غير ما خلق، فلا يقدر عنده على أن يزيد في العالم ذرة ولا ينقص منه ذرة،

---

(١) دقائق التفسير ٢/٤٧٥

ولا يزيد في المطر قطرة". (١)

٧٦. ٧٦-"النصوص بخلاف إدراك الذوق، فإنه مستلزم للأكل وذلك مستلزم للنقص كما تقدم.

وطائفة من نظار المثبتة وصفوه بالأوصاف الخمس من الجانبين.

ومنهم من قال إنه يمكن أن يتعلق به هذه الأنواع كما تتعلق به الرؤية، لاعتقادهم أن مصحح الرؤية الوجود، ولم يقولون أنه متصف بها.

وأكثر مثبتي الرؤية لم يجعلوا مجرد الوجود هو المصحح للرؤية، بل قالوا إن المقتضى أمور وجودية، لا أن كل موجود يصح رؤيته، وبين الأمرين فرق، فإن الثاني يستلزم رؤية كل موجود بخلاف الأول، وإذا كان المصحح للرؤية هي أمور وجودية لا يشترط فيها أمور عدمية، فما كان أحق بالوجود وأبعد عن العدم كان أحق بأن تجوز رؤيته، ومنهم من نفى ما سوى السمع ولبصر من الجانبيين.

فصل

وأما قول القائل: الكمال والنقص من الأمور النسبية - فقد بينا أن الذي يستحقه الرب هو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأنه الكمال الممكن للوجود، ومثل هذا لا ينتفي عن الله أصلا، والكمال النسبي هو المستلزم للنقص فيكون كمالا من وجه دون وجه كالأكل للجائع كمال له وللشبعان نقص فيه، لأنه ليس بكمال محض بل هو مقرون بالنقص.

والتعالي والتكبر والثناء على النفس وأمر الناس بعبادته ودعائه والرغبة إليه ونحو ذلك مما هو من خصائص الربوبية هذا كمال محمود من الرب تبارك وتعالى، وهو نقص مذموم من المخلوق، وهذا كالخبر عما هو من خصائص الربوبية كقوله (إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني) وقوله تعالى (ادعوني أستجيب لكم) وقوله (إن تبدو ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) وقوله (أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا) وقوله (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وقوله (إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقود الإشهاد) وقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب، ومن يتوكل على الله فهو حسبه) وأمثال هذا الكلام الذي يذكر الرب فيه عن نفسه

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ٥١/٤

بعض خصائصه وهو في ذلك صادق". (١)

٧٧. ٧٧-"في كونه فاعلا إن كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، فإنه لو تأخر لم تكن جميع شروط الفعل وجدت في الأزل فإنا لا نعني بالعلة التامة إلا ما يستلزم المعلول، فإذا قدر أنه تخلف عنها المعلول لم تكن تامة، وإن لم تكن العلة التامة التي هي جميع الأمور المعتبرة في الفعل وهي **المقتضى** التام لوجود الفعل وهيجميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها وجود الفعل وإن لم يكن جميعها في الأزل فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك من تجدد سبب وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا كان هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل. قالوا فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول يوجب إما التسلسل وإما الترجيح بلا مرجح.

ثم أكثر هؤلاء يثبتون علة غائية للفعل وهي بعينها الفاعلة ولكنهم متناقضون فإنهم يثبتون له العلة الغائية ويثبتون لفعله العلة الغائية، ويقولون مع هذا ليس له إرادة بل هو موجب بالذات، فال فاعل بالاختيار. وقولهم باطل من وجوه كثيرة: منها أن يقال هذا القول يستلزم أن لا يحدث شيء، وإن كل ما حدث حدث بغير إحداث محدث. ومعلوم أن بطلان هذا أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح، وذلك أن العلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها ولا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها، فكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن يحدث عن هذه العلة التامة، وليس هناك ما يصدر عنه الممكنات سوى الواجب بنفسه الذي سماه هؤلاء علة تامة، فإذا امتنع صدور الحوادث عنه وليس هناك ما يحدثها غيره لزم أن يحدث بلا محدث.

وأيضا فلو قدر أن غيره أحدثها فإن كان واجبا بنفسه كان القول فيه كالقول في الواجب الأول. وأصل قولهم أن الواجب بنفسه علة تامة تستلزم مقارنة معلوله له فلا يجوز أن يصدر على قولهم عن العلة التامة حادث، لا بواسطة ولا بغير واسطة، لأن تلك". (٢)

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ٥/٧٧

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ٥/١١٧

٧٨. ٧٨-"القادر هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك ليس هو الذي إن شاء الفعل مشيئة جازمة، وهو قادر عليه قدرة تامة يبقى (١) الفعل ممكنا جائزا لا لازما واجبا ولا ممتنعا محالا.

بل نحن نعلم أن القادر المختار إذا أراد الفعل إرادة جازمة، وهو قادر عليه قدرة تامة لزم وجود الفعل، وصار واجبا بغيره لا بنفسه، كما قال المسلمون: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وما شاء (٢) سبحانه، فهو قادر عليه، فإذا شاء شيئا حصل مرادا له، وهو مقدور عليه، فيلزم (٣) وجوده، وما لم يشأ لم يكن، فإنه ما لم يرده وإن كان قادرا عليه لم يحصل المقتضى التام لوجوده، فلا يجوز وجوده.

قالوا: ومع القدرة التامة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصور عدم الفعل إلا لعدم كمال القدرة أو لعدم كمال الإرادة، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه، وهو معروف بالأدلة اليقينية، فإن فعل المختار لا يتوقف إلا على قدرته وإرادته، فإنه قد يكون قادرا، ولا يريد الفعل، فلا يفعله، وقد يكون مريدا للفعل لكنه عاجز عنه، فلا يفعله، أما (٤) مع كمال قدرته وإرادته فلا يتوقف الفعل على شيء غير ذلك، والقدرة التامة والإرادة الجازمة هي المرجح التام للفعل الممكن، فمع وجودهما يجب وجود ذلك الفعل.

والرب تعالى قادر مختار يفعل بمشيئته لا مكره له، وليس هو موجبا

---

(١) ب: فبقي ؛ أ: تنفى.

(٢) أ، ب: وما شاءه.

(٣) أ، ب: فلزم.

(٤) ن (فقط) إلا.". (١)

٧٩. ٧٩-"وإذا جاز حدوث العالم امتنع قدمه ؛ لأنه [لا] (١) يكون قديما إلا لقدم العلة الموجبة له.

وإذا قدر أن ثم علة موجبة [له] (٢) ، فإنه يجب القدم، ويمتنع الحدوث، وإذا جاز حدوثه امتنع قدمه، فكذلك إذا جاز قدمه امتنع حدوثه، فإنه لا يجوز قدمه إلا لقدم موجبه، ومع ذلك يمتنع حدوثه، فكما أن الممكن الذهني الذي يقبل الوجود والعدم إذا حصل المقتضى التام. وجب وجوده،

---

(١) منهاج السنة النبوية ١٦٣/١

وإلا وجب عدمه، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وليس في الخارج إلا ما وجب وجوده بنفسه أو بغيره، أو ما امتنع وجوده بنفسه أو بغيره، فكذلك (٣) القول في قدم الممكن وحدوثه: ليس في الخارج إلا ما يجب قدمه، أو يمتنع قدمه، فإذا حصل موجب قدمه بنفسه أو بغيره، وإلا امتنع قدمه، ولزم إما دوام عدمه، وإما حدوثه، فمع القول بجواز حدوثه يمتنع قدم العلة الموجبة له، فيمتنع قدمه، فلا يمكن أن يقال: إنه يجوز حدوثه مع إمكان أن يكون قديما، بل (٤) إذا ثبت جواز حدوثه ثبت امتناع قدمه.

ولهذا كان كل من جوز حدوث الحوادث (٥) بدون سبب حادث يقول بحدوثه، ومن قال بقدمه لم يقل أحد منهم بجواز حدوث الحوادث بدون سبب حادث - وإن كان هذا القول مما يخطر بالبال تقديره بأن

---

(١) لا: ساقطة من (ن) فقط.

(٢) له: ساقطة من (ن) فقط.

(٣) ن، م: وكذلك.

(٤) بل: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٥) ن، م: الحادث.". (١)

٨٠. ٨٠-"والاستعداد للقدرة، وكان قطع الأولى مانعا من ذلك، فلما زال المانع (١) عمل المقتضي عمله، فتمت إرادته وقدرته فقطع المسافة.

وهكذا حركة الحجر من فوق إلى أسفل، كلما نزل تجدد فيه قوة، وقبل [ذلك] (٢) لم يكن فيه ذلك. وكذلك حركة الشمس والكواكب، لا سيما وهم يقولون: إن حركتها اختيارية؛ لما يتجدد [لها] (٣) من التصورات الجزئية والإرادات الجزئية التي تحدث لها (٤) شيئا فشيئا، هكذا صرح به أئمتهم: أرسطو وغيره، فإن حركتها عندهم نفسانية، فالمقتضى التام للجزء الثاني من الحركة إنما وجد عنها (٥) ، لم يكن المقتضى التام موجودا قبل، وهو قائم بنفس المتحرك أو المحرك وهو النفس التي يتجدد لها تصورات وإرادات جزئية وقوة جزئية يتحرك بها (٦) شيئا بعد شيء كحركة الماشي، فلا يمكنهم أن يذكروا محركا

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/١٩٣

ولا متحركا حاله قبل الحركة (٧) وبعدها سواء والحركة تصدر عنه شيئا فشيئا، فإن هذا لا وجود له، والعقل الصريح يحيل ذلك، فإن الحادث لا يحدث إلا عند حدوث موجبه التام، وهو علته التامة، وإن شئت قلت: لا يترجح إلا إذا وجد مرجحه التام المستلزم له .

---

(١) ن (فقط) : فلما زال قطع المانع، وهو خطأ.

(٢) ذلك: زيادة في (ا) ، (ب) .

(٣) لها: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٤) لها: ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٥) ا، ب: عندها.

(٦) ا، ب: لها.

(٧) ن (فقط) : حالة قبل حالة الحركة.". (١)

٨١. ٨١-"والمسلمون يقولون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فالحركة الثانية لو كان مرجحها التام حاصلا عند الأولى لوجب (١) حصولها عند الأولى، بل إنما يتم حصولها عند حصول المرجح التام، إما مقترنة به في الزمان أو متصلة به في الزمان، وإذا كان المرجح التام لا بد أن يحصل بعد أن لم يكن حاصلا، فلا بد أن يحصل للحركة سبب حادث يوجب أن يصيرها حادثة بعد أن لم تكن حادثة، وكذلك السبب الأول القريب من الحركة.

وإن كان الفاعل له إرادة [تامة] (٢) عامة كلية لما يحدث شيئا بعد شيء، فتلك وحدها لا تكفي، بل لا بد من إرادة أخرى جزئية لحادث حادث (٣) يقارنه، كما يجده الإنسان في نفسه إذا مشى في سفر أو غيره (٤) إلى مكة أو غيرها، فلا ريب أن المقتضى العام إما بإرادة أو غيرها قد يكون مقتضاه عاما مطلقا، لكن يتأخر لتأخر الاستعدادات والقوابل إذا كانت من غيره، كما في طلوع الشمس، فإنه من جهتها فيض عام، لكن يتوقف على استعداد [من] (٥) القوابل وارتفاع الموانع، ولهذا يختلف تأثيرها ويتأخر بحسب القوابل والشروط، وتلك ليست منها.

وكذلك هم يقولون: (٦) إن العقل الفعال دائم الفيض، عنه يفيض كل

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/٣٤٠

(١) ن (فقط) : لوجوب، وهو تحريف.

(٢) تامة: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) حادث: ساقطة من (ب) فقط.

(٤) ن (فقط) : أو في غيره.

(٥) من: ساقطة من (ن) فقط.

(٦) ن، م، ا: وكذلك يقولون: هم.". (١)

٨٢. ٨٢-"يكون نوع الحوادث دائما لم يزل، فإن الأزل ليس هو عبارة عن شيء محدد، بل ما من وقت يقدر إلا وقبله وقت آخر، فلا يلزم من دوام النوع قدم شيء بعينه.

وإنما قيل: يمتنع قدم شيء بعينه؛ لأنه إذا جاز أن يقارنها المراد في الأزل، وجب أن يقارنها المراد؛ لأن الإرادة التي يجوز مقارنة مرادها لها لا يتخلف عنها مرادها (١) إلا لنقص في القدرة، وإلا فإذا كانت القدرة تامة، والإرادة التي يمكن مقارنة مرادها لها حاصلة، لزم حصول المراد لوجود **المقتضى** التام للفعل، إذ لو لم يلزم (٢) مع كون المراد ممكنا، لكان حصوله بعد ذلك يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بدون مرجح. وهو باطل على هذا التقدير.

ولهذا كان الذين يقولون بامتناع شيء من الحوادث في الأزل، يقولون: إن حصول شيء من الإرادات (٣) في الأزل ممتنع، لا يقولون بأنه ممكن، وأنه يمكن مقارنة مراده له.

لكن أورد الناس عليهم أنه إذا كان نسبة جميع الأوقات والحوادث إلى الإرادة الأزلية نسبة واحدة، فترجيح أحد الوقتين - أو ما يقدر (٤) فيه الوقت بالحدوث - ترجيح بلا مرجح، وتخصيص لأحد المتماثلين بلا مخصص.

(١) ن: مرادها عنها؛ م: مرادها لها، وهو تحريف.

(٢) ن، م: لو لم يكن.

(١) منهاج السنة النبوية ٣٤١/١

(٣) ا، ب: المرادات.

(٤) ن، م: أما يقدر.". (١)

٨٣. ٨٣-"فمذهب الجمهور من أهل السنة المثبتين للقدر، وغيرهم من نفاة القدر، أنه يجب وجود المفعول (١) عند وجود **المقتضى** التام، وهو الإرادة الجازمة والقدرة التامة.

وطائفة [أخرى] (٢) من مثبتة القدر: الجهمية وموافقيهم، ومن نفاة القدر: المعتزلة وغيرهم لا توجب (٣) ذلك، بل يقولون: القادر هو الذي يفعل على وجه الجواز لا على وجه الوجوب، ويجعلون هذا هو الفرق بينه وبين الموجب بالذات. وهؤلاء يقولون: إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، كالجائع مع الرغيفين والهارب مع الطريقين.

ثم القدرية من هؤلاء يقولون: العبد قادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح، كما يقولون مثل ذلك في الرب. ولهذا كان [من] (٤) قول هؤلاء القدرية: إن الله لم ينعم على أهل الطاعة بنعم (٥) خصهم بها حتى أطاعوه بها (٦) ، بل تمكينه للمطيع وغيره سواء؛ لكن هذا رجح الطاعة بلا مرجح، بل بمجرد قدرته من غير سبب أوجب ذلك، وهذا رجح المعصية بمجرد قدرته، من غير سبب أوجب ذلك.

وأما الجبرية - كجهم وأصحابه - فعندهم أنه ليس للعبد قدرة ألبتة.

---

(١) ا، ب: الفعل.

(٢) أخرى: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) في جميع النسخ: لا يوجب.

(٤) من: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٥) ن، م: بنعمة.

(٦) بها: ساقطة من (ا) ، (ب) .". (٢)

---

(١) منهاج السنة النبوية ٣٩٠/١

(٢) منهاج السنة النبوية ٣٩٧/١

٨٤. ٨٤-"قال: أو رضيت بنو عبد مناف (١) وبنو مخزوم؟ قالوا: نعم. قال: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، أو كما قال.

ولهذا جاء أبو سفيان إلى علي فقال: أرضيتم أن يكون هذا الأمر في بني تيم؟ فقال: يا أبا سفيان إن أمر الإسلام ليس كأمر الجاهلية، أو كما قال.

فإذا كان المسلمون كلهم ليس فيهم من قال: إن فاطمة - رضي الله عنها - مظلومة، ولا أن لها حقا عند أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - ولا أنهما ظلماها، ولا تكلم أحد في هذا بكلمة واحدة - دل ذلك على أن (٢) القوم كانوا يعلمون أنها ليست مظلومة، إذ لو علموا (٣) أنها مظلومة لكان تركهم لنصرتها: إما عجزا عن نصرتها، وإما إهمالا وإضاعة لحقها، وإما بغضا فيها، إذ الفعل الذي يقدر عليه الإنسان إذا أراده إرادة جازمة فعله لا محالة، فإذا لم يرده - مع قيام المقتضى لإرادته - فإما أن يكون جاهلا به، أو له معارض يمنعه من إرادته، فلو كانت مظلومة مع شرفها وشرف قبيلتها وأقاربها، وأن أباها أفضل الخلق وأحبهم إلى أمته، وهم يعلمون (٤) أنها مظلومة - لكانوا إما عاجزين عن نصرتها (٥) ، وإما أن يكون لهم معارض عارض إرادة النصر من بغضها (٦) ، وكلا الأمرين باطل ؛ فإن

---

(١) ن، م، و: بنو عبد شمس.

(٢) أن: ساقطة من (ب) فقط.

(٣) ن، م: لو علم.

(٤) وهم يعلمون: كذا في (أ) ، (ب) . وفي سائر النسخ: وأمته يعلمون.

(٥) أ، ب: نصرها.

(٦) أ، ن: من بعضها.". (١)

٨٥. ٨٥-"لا هو ولا غيره، واستمر الأمر على ذلك إلى أن بويع له بعد مقتل عثمان، فحينئذ قام هو وأعوانه فطلبوا وقاتلوا ولم يسكتوا، حتى كادوا يغلبوا (١) - علم بالاضطرار أن سكوتهم أولا كان لعدم المقتضى لا لوجود المانع، وأن القوم لم يكن عندهم علم بأن عليا هو (٢) الأحق فضلا عن

---

(١) منهاج السنة النبوية ٤/٣٦٠

نص جلي، وأنه (٣) لما بدا لهم استحقاقه قاموا معه، مع وجود المانع.

وقد كان أبو بكر رضي الله عنه أبعدهم عن الممانعة من معاوية بكثير كثير، لو كان لعلي حق، فإن أبا بكر لم يدع إلى نفسه، ولا أرغب ولا أرهب، ولا (٤) كان طالبا للرئاسة بوجه من الوجوه، ولا كان في أول الأمر يمكن أحدا القدح في علي، كما أمكن ذلك بعد مقتل عثمان، فإنه حينئذ نسبه كثير من شيعة عثمان إلى أنه أعان على قتله، وبعضهم يقول: خذله، وكان قتلة عثمان في عسكره، وكان هذا من الأمور التي منعت كثيرا من مبايعته.

وهذه الصوارف كانت منتفية في أول الأمر، فكان جنده أعظم، وحقه إذ ذاك - لو كان مستحقا - أظهر، ومنازعوه أضعف داعيا وأضعف قوة، وليس هناك داع قوي يدعو إلى منعه (٥) ، كما كان بعد مقتل عثمان، ولا جند (٦) يجمع على مقاتلته (٧) ، كما كان بعد مقتل عثمان.

---

(١) ن، س: يعلنوا

(٢) س، ب: بأنه هو

(٣) س، ب: وأنهم

(٤) ب: لا

(٥) ن، س: منفعة ؛ م: بيعة (غير منقوطة)

(٦) ن، م، س: جنده

(٧) س: مقابلته". (١)

٨٦. ٨٦-"وهذه الأمور وأمثالها من تأملها تبين له انتفاء استحقاقه إذ ذاك بيانا لا يمكنه دفعه عن نفسه، فلو تبين أن الحق لعلي، وطلبه (١) علي لكان أبو بكر: إما أن يسلم إليه، وإما أن يجامله، وإما أن يعتذر إليه، ولو قام (٢) أبو بكر وهو ظالم يدافع عليا وهو محق، لكانت الشريعة والعادة والعقل توجب أن يكون الناس مع علي المحق المعصوم على أبي بكر المعتدي الظلوم، لو كان الأمر كذلك، لا سيما والنفوس تنفر عن مبايعة من ليس من بيت الولاية أعظم من نفرتها عن مبايعة أهل بيت المطاع (٣) ، فالدواعي لعلي من كل وجه كانت أعظم وأكثر، لو كان أحق، وهي عن أبي بكر

---

(١) منهاج السنة النبوية ٤٦٢/٧

من كل وجه كانت أبعد لو كان ظالما.

لكن لما كان **المقتضى** مع أبي بكر – وهو دين الله – قويا، والإسلام في جدته (٤) وطراوته (٥) وإقباله، كان أتقى لله ألا (٦) يصرفوا الحق عمن يعلمون أنه الأحق إلى غيره، ولو (كان) (٧) لبعضهم هوى مع الغير.

وأما أبو بكر فلم يكن لأحد معه هوى إلا هوى الدين، الذي يحبه الله ويرضاه.

فهذه الأمور وأمثالها من تدبرها علم بالاضطرار أن القوم علموا أن أبا بكر هو الأحق بخلافة النبوة، وأن ولايته أرضى لله (٨) ورسوله فبايعوه،

---

(١) س، ب: وطالبه

(٢) ن، م: أقام

(٣) م: أهل بيت مطاع ؛ س، ب: أهل البيت المطاع

(٤) م، س: حدته

(٥) ب: وطراءته

(٦) ن، س: وأن ؛ ب، م: أن. وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته

(٧) كان: ساقطة من (ن) ، (س) ، (ب)

(٨) م: ترضي الله ورسوله". (١)

٨٧. ١-"وكذلك في سائر أصناف العجم من الحبشة والروم والترك، وبينهم (١) سابقون في الإيمان والدين (٢) لا يحصون كثرة، على ما هو معروف عند العلماء؛ إذ (٣) الفضل الحقيقي: هو اتباع ما بعث الله به محمدا صلى الله عليه وسلم من الإيمان والعلم باطنا وظاهرا، فكل من كان فيه أمكن: كان أفضل.

والفضل إنما هو بالأسماء المحمودة في الكتاب والسنة مثل: الإسلام، والإيمان، والبر، والتقوى، والعلم، والعمل الصالح، والإحسان، ونحو ذلك، لا بمجرد كون الإنسان عربيا، أو عجميا، أو أسود، أو أبيض، ولا بكونه قرويا، أو بدويا.

---

(١) منهاج السنة النبوية ٤٦٣/٧

وإنما وجه النهي عن مشابهة الأعراب والأعاجم مع ما ذكرناه من الفضل فيهم، وعدم العبرة بالنسب والمكان مبني على أصل، وذلك: أن الله سبحانه وتعالى جعل سكنى القرى يقتضي من كمال الإنسان في العلم والدين، ورقة القلوب، ما لا يقتضيه سكنى البادية، كما أن البادية توجب من صلابة البدن والخلق، ومتانة الكلام مالا يكون في القرى، هذا هو الأصل.

وإن جاز تخلف هذا **المقتضى** لمانع، وكانت البادية أحيانا أنفع من القرى، وكذلك (٤) جعل الله الرسل من أهل القرى، فقال تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم من أهل القرى﴾ [يوسف: ١٠٩] (٥) وذلك لأن الرسل لهم الكمال في عامة الأمور، حتى في النسب، ولهذا قال الله سبحانه: ﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾ [التوبة: ٩٧] (٦) ذكر هذا بعد

---

(١) في (أط) : أو بينهم. وفي المطبوعة: وغيرهم.

(٢) في (أ) : والذين لا يحصون كثرة.

(٣) في (ب) : إذا الفضل.

(٤) في (ب ج د) : ولذلك.

(٥) سورة يوسف: من الآية ١٠٩.

(٦) سورة التوبة: الآية ٩٧.". (١)

٨٨. ٢-"الأمة، كراهة ونهيا عن (١) ذلك، وإلا لوقع ذلك كثيرا؛ إذ الفعل مع وجود مقتضيه، وعدم منافيه: واقع لا محالة، **والمقتضى** واقع؛ فعلم وجود المانع، والمانع هنا هو: الدين، فعلم أن الدين دين الإسلام هو المانع من الموافقة، وهو المطلوب.

الثاني: أنه قد تقدم في شروط عمر رضي الله عنه، التي اتفقت عليها الصحابة، وسائر الفقهاء بعدهم: أن أهل الذمة من أهل الكتاب لا يظهرون أعيادهم في دار الإسلام، وسموا: الشعانين والباعوث (٢) فإذا كان المسلمون قد اتفقوا على منعهم من إظهارها، فكيف يسوغ للمسلمين (٣) فعلها؟ أو ليس فعل المسلم لها أشد من فعل الكافر لها، مظهرا لها؟

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١/٤١٥

وذلك: أنا إنما (٤) منعناهم من إظهارها؛ لما فيه من الفساد: إما لأنها معصية، أو شعار المعصية، وعلى التقديرين: فالمسلم ممنوع من المعصية، ومن شعار (٥) المعصية، ولو لم يكن في فعل المسلم لها من الشر إلا تجرئة الكافر على إظهارها لقوة قلبه بالمسلم (٦) إذا فعلها، فكيف وفيها من الشر ما سننبه (٧) على بعضه؟

الثالث: ما تقدم من رواية أبي الشيخ الأصبهاني، عن عطاء بن يسار

---

(١) في (أب) والمطبوعة: من.

(٢) انظر: تعريف الشعانين (١ / ٤٧٩) في الهامش، و (١ / ٥٣٧) في المتن، وتعريف الباعوث (١ / ٣٦٤) في المتن.

(٣) في (أ) : يسوغ المسلمون، وهو تصحيف.

(٤) في (أ) : إذا.

(٥) في (أب) : شعائر.

(٦) في المطبوعة قال: فكيف بالمسلم إذا فعلها؟ .

(٧) في المطبوعة: ما سنبينه على بعضه، إن شاء الله تعالى.". (١)

٨٩. ٣-"وهذا عمر نهى عن تعلم (١) لسانهم، وعن مجرد دخول الكنيسة (٢) عليهم يوم عيدهم، فكيف بفعل بعض أفعالهم؟ أو بفعل ما هو من مقتضيات دينهم؟ .

أليست موافقتهم في العمل أعظم من الموافقة في اللغة؟ أو (٣) ليس عمل (٤) بعض أعمال عيدهم (٥) أعظم من مجرد الدخول عليهم في عيدهم؟

وإذا كان السخط ينزل عليهم يوم عيدهم بسبب عملهم؛ فمن يشركهم في العمل أو بعضه: أليس قد يعرض لعقوبة ذلك؟

ثم قوله: " واجتنبوا أعداء الله في عيدهم " أليس نهيا عن لقائهم والاجتماع بهم فيه؟ فكيف بمن عمل عيدهم؟

وأما عبد الله بن عمرو (٦) فصرح أنه: " من بنى ببلادهم، وصنع نيروزهم ومهرجانهم وتشبه بهم حتى

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ٥١٠/١

يموت؛ حشر معهم " (٧) وهذا يقتضي أنه جعله كافرا بمشاركتهم في مجموع هذه الأمور، أو جعل ذلك من الكبائر الموجبة للنار، وإن كان الأول ظاهر لفظه، فتكون المشاركة في بعض ذلك معصية؛ لأنه لو لم يكن مؤثرا في استحقاق العقوبة لم يجز جعله جزءا (٨) من **المقتضى**، إذ المباح لا يعاقب عليه، وليس الذم على بعض ذلك مشروطا ببعض؛ لأن أبعاض (٩) ما

---

(١) تعلم: ساقطة من المطبوعة.

(٢) في (أ) : السكينة، وهو تحريف.

(٣) في (أ) : وأليس.

(٤) "عمل": ساقطة من المطبوعة.

(٥) في (أ) زاد: بسبب عملهم.

(٦) في (أط) : ابن عمر، والصحيح: ابن عمرو، كما سبق ذكره في المتن، وكما هو مثبت من بقية النسخ.

(٧) السنن الكبرى للبيهقي (٩ / ٢٣٤) وقد مر.

(٨) في المطبوعة: جزاء.

(٩) في (أ) : العارض.". (١)

٩٠. ٤-"صرف الزكاة إلى الوالدين وإن علوا وإلى الولد وإن سفل كانوا فقراء وهو عاجز عن نفقتهم لوجود **المقتضى** السالم عن المعارض العادم وهو أحد القولين في مذهب أحمد وكذا إن كانوا غارمين أو مكاتبين أو أبناء السبيل وهو أحد القولين أيضا وإذا كانت الأم فقيرة ولها أولاد صغار لهم مال ونفقتها تضر بهم أعطيت من زكاتهم والذي يخدمه إذا لم تكفه أجرته أعطاه من زكاته إذا لم يستعمله بدل خدمته ومن كان في عياله قوم لا تجب عليه نفقتهم فله أن يعطيهم من الزكاة ما يحتاجون إليه مما لم تجر عادته بإنفاقه من ماله واليتيم المميز يقبض الزكاة لنفسه وإن لم يكن مميزا قبضها كافلة كائنا من كان وأما إسقاط الدين عن المعسر فلا يجزئ عن زكاة العين بلا نزاع لكن إذا كان له دين على من يستحق الزكاة فأعطاه منها وشارطه أن يعيدها إليه لم يجز وكذا إن لم يشرط لكن قصده المعطي

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١/٥١٥

في الأظهر وهل يجوز أن يسقط عنه قدر ذلك الدين ويكون ذلك زكاة ذلك الدين فيه قولان في مذهب أحمد وغيره أظهرهما الجواز لأن الزكاة مواساة ومن ليس معه ما يشتري به كتبيا مشتغل فيها يجوز له الأخذ من الزكاة ما يشتري له به ما يحتاج إليه في إقامة مؤنته وإن لم ينفقه بعينه في المؤنة وقيل: الرجل يكون له الزرع القائم وليس عنده ما يحصده أيأخذ من الزكاة قال: نعم يأخذ ويأخذ الفقير من الزكاة ما يصير به غنيا وإن كثر وهو أحد القولين في مذهب أحمد والشافعي ويجوز إعتاق الرقيق من الزكاة وافتكاك أسرى المسلمين وهو مذهب أحمد ويجوز للإمام أن يعتق من مال الفيء والمصالح إذا كان في الإعتاق مصلحة إما لمنفعة المسلمين أو لمنفعة المعتق أو تأليفا لقلوب من يحاج إلى تأليفه وقد ينفذ العتق حيث لا يجوز إذا كان في الرد فساد كما في الولايات مثل أن يكون قد أسلموا وهم لكافر ذمي أو معاهد حربي ومن لم يحج حجة الإسلام وهو". (١)

٩١. ٥-"التنصيف على الرواية المنصوص عنه فيه فإن لها نصف المهر لكونها معذورة في الفسخ ويتخرج ذلك ويلزم من قال: إن خروج البضع من ملك الزوج يتقوم وتجب المتعة لكل مطلقة وهو رواية عن الإمام أحمد نقلها حنبل وهو ظاهر دلالة القرآن واختار أبو العباس في "الاعتصام بالكتاب والسنة": أن لكل مطلقة متعة إلا التي لم يدخل بها وقد فرض لها وهو رواية عن الإمام أحمد وقاله عمر وإذا أوجبنا المتعة للمدخول بها وكان الطلاق بائنا أو رجعيا فينبغي أن تجب لها أيضا مع نفقة العقد حيث أوجبناها وتكون نفقة الرجعية متعينة عن متاع آخر بحيث لا تجب لها كسوتان ولا بد من اعتبار العصر في مهر المثل فإن الزمان إن كان زمان رخص رخص وإن زادت المهور وإن كان زمن غلاء وخوف نقص وقد تعتبر عادة البلد والقبيلة في زيادة المهر ونقصه ينبغي أيضا اعتبار الصفات المعتبرة في الكفاءة فإذا كان أبوها موسرا ثم افتقر أو ذا صنعة ثم تحول إلى دونها أو كانت له رئاسة أو ملك ثم زالت عنه تلك الرئاسة والملك فيجب اعتبار مثل هذا وكذلك لو كان أهلهما لهم عز في أوطانهم ورئاسة فانقلبوا إلى بلد ليس لهم عز فيه ولا رئاسة فإن المهر يختلف بمثل ذلك في العادة وإن كانت عادتهم يسمون مهرا ولكن لا يستوفونه قط مثل عادة أهل الجفاء مثل الأكراد وغيرهم فوجوده كعدمه والشرط المتقدم كالمقارن والاطراد العرفي **كالمقتضى**

وقال أبو العباس: وقد سئلت عن مسألة من هذا وقيل لي: ما مهر مثل هذه فقلت: ما جرت العادة

---

(١) الاختيارات الفقهية ص/٤٥٧

بأنه يؤخذ من الزوج فقالوا: إنما يؤخذ المنحل قبل الدخول فقلت: هو مهر مثلها والأب هو الذي بيده عقدة النكاح وهو رواية عن الإمام أحمد وقاله طائفة من العلماء وليس في كلام الإمام أحمد أن عفوه صحيح لأن بيده عقدة النكاح بل لأن له أن يأخذ من مالها ما شاء وتعليل الإمام أحمد بالأخذ من مالها ما شاء يقتضي جواز العفو بعد الدخول عن الصداق كله وكذلك سائر الديون والأشبه في مسألة الزوجة الصغيرة أنه يستحق وليها المطالبة لها بنصف". (١)

٩٢. ٦-"ولا تقع فتنة إلا من ترك ما أمر الله به فإنه سبحانه أمر بالحق وأمر بالصبر فالفتنة إما من ترك الحق وإما من ترك الصبر

فالمظلوم المحق الذي لا يقصر في علمه يؤمر بالصبر فإذا لم يصبر فقد ترك المأمور

وإن كان مجتهدا في معرفة الحق ولم يصبر فليس هذا بوجه الحق مطلقا لكن هذا وجه نوع حق فيما أصابه فينبغي أن يصبر عليه

وإن كان مقصرا في معرفة الحق فصارت ثلاثة ذنوب أنه لم يجتهد في معرفة الحق وأنه لم يصبه وأنه لم يصبر

وقد يكون مصيبا فيما عرفه من الحق فيما يتعلق بنفسه ولم يكن مصيبا في معرفة حكم الله في غيره وذلك بأن يكون قد علم الحق في أصل يختلف فيه بسماع وخبر أو بقياس ونظر أو بمعرفة وبصر ويظن مع ذلك أن ذلك الغير التارك للإقرار بذلك الحق عاص أو فاسق أو كافر ولا يكون الأمر كذلك لأن ذلك الغير يكون مجتهدا قد استفرغ وسعه ولا يقدر على معرفة الأول لعدم المقتضى ووجود المانع وأمور القلوب لها أسباب كثيرة ولا يعرف كل احد حال غيره من ايذاء له بقول أو فعل قد يحسب المؤذى إذا كان مظلوما لا ريب". (٢)

٩٣. ٧-"لبعض مما أحبه الله ورضيه

الوجه الثالث كثرة أيقاد النار بالشموع والقناديل وغير ذلك مما لا يشرع في الصلاة وقراءة القرآن إذ فيه من تفريق القلوب وغير ذلك مما هو خلاف المقصود

---

(١) الاختيارات الفقهية ص/٥٥٦

(٢) الاستقامة ٣٩/١

الوجه الرابع التنوع في المطاعم والمشارب فيه وليس شأن العبادات وإنما شرع نوع ذلك عند الفراغ من العبادة وأما أن يكون هذا التنوع في المطاعم والمشارب في السماع من العبادة التي يتقرب بها الى الله فلا وأما موجبه من الحركات المختلفة والأصوات المنكرة والحركات العظيمة فهذا أجل من ان يوصف ولا يمكن رد موجبه بعد قيام **المقتضى** التام كما لا يمكن رد السكر عن النفس بعد شرب ما يسكر من الخمر بل إسكاره للنفوس وصده عن ذكر الله وعن الصلاة أعظم مما في الخمر بكثير
فإن الصلاة كما ذكر الله تعالى ﴿تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [سورة العنكبوت ٤٥] وهذا أمر مجرب محسوس يجد الإنسان من نفسه أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ويجد أهل السماع أن نفوسهم". (١)

٩٤. ٨-"الطريق وامشين في حافته أي لا تمشين في حق الطريق وهو وسطه وقال على عليه السلام ما يغار أحدكم أن يزاحم امرأته العلوج بمنكبها يعني في السوق
وكذلك لما قدم المهاجرون المدينة كان العزاب ينزلون دارا معروفة لهم متميزة عن دور المتأهلين فلا ينزل العزب بين المتأهلين وهذا كله لأن اختلاط أحد المصنفين بالآخر سبب الفتنة فالرجال إذا اختلطوا بالنساء كان بمنزلة اختلاط النار والحطب وكذلك العزب بين الآهلين فيه فتنة لعدم ما يمنعه فإن الفتنة تكون لوجود **المقتضى** وعدم المانع فالمخنث الذي ليس رجلا محضا ولا هو امرأة محصنة لا يمكن خلطه بواحد من الفريقين فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بإخراجه من بين الناس
وعلى هذا المخنث من الصبيان وغيرهم لا يمكن من معاشرة الرجال ولا ينبغي أن تعاشر المرأة المتشبهة بالرجال النساء بل يفرق بين بعض الذكران وبين بعض النساء إذا خيفت الفتنة كما قال ص مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في". (٢)

٩٥. ٩-"وبدون ذلك مع وجود **المقتضى** منه ومنهن لا يؤمن ذلك وهكذا يؤمر من يفتن النساء من الصبيان أيضا
وذلك أنه إذا احتج إلى المباعدة التي تزيل الفتنة كان تبعيد الواحد أيسر من تبعيد الجماعة الرجال أو

---

(١) الاستقامة ٣١٨/١

(٢) الاستقامة ٣٦١/١

النساء إذ ذاك غير ممكن فتحفظ حدود الله ويجانب ما يوجب تعدي الحدود بحسب الإمكان وإذا كان هذا فيمن لا ريبة فيه ولا ذنب فكيف بمن يعرف بالريبة والذنب

وهكذا المرأة التي تعرف بريبة تفتن بها الرجال تبعد عن مواضع الريب بحسب الإمكان فإن دفع الضرر عن الدين بحسب الإمكان واجب فإذا كان هذا هو السنة فكيف بمن يكون في جمعه من أسباب الفتنة ما الله به عليم والرجل الذي يتشبه بالنساء في زيهن

واستعمال أسماء الجمال والحسن والزينة ونحو ذلك في الأعمال الصالحة والقبح والشين والدنس في الأعمال الفاسدة أمر ظاهر في الكتاب والسنة وكلام العلماء مثل اسم الطيب والطهارة والخبث والنجاسة ومن ذلك ما في حديث أبي ذر المشهور وقد رواه أبو حاتم بن حبان في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من حكمة آل داود حق على العاقل أن يكون له ساعة يناجي فيها ربه وساعة يحاسب فيها نفسه وساعة يكون فيها مع أصحابه الذين يخبرونه عن ذات نفسه". (١)

٩٦. ١٠-"والتعارض بين النصوص إنما هو لتعارض المتعارض المقتضى للحمد والذم من الصفات القائمة بذاته تعالى ولهذا كان هذا الجنس موجبا للكفر أو الفتنة فأول مسألة فرقت بين الأمة مسألة الفاسق الملي فأدرجته الخوراج في نصوص الوعيد والخلود في النار وحكموا بكفره ووافقتهم المعتزلة على دخوله في نصوص الوعيد وخلوده في النار لكن لم يحكموا بكفره فلو كان الشئ خيرا محضا لم يوجب فرقة ولو كان شرا محضا لم يخف أمره لكن لاجتماع الأمرين فيه أوجب الفتنة

وكذلك مسالة القدر التي هي من جملة فروع هذا الأصل فإنه اجتمع في الأفعال الواقعة التي نهى الله عنها أنها مرادة له لكونها من الموجودات وأنها غير محبوبة له ولا مرضية بل ممقوتة مبغوضة لكونها من المنهيات

فقال طوائف من اهل الكلام الإرادة والمحبة والرضا واحدة أو متلازمة ثم قالت القدرية والله لم يحب هذه الافعال ولم يرضها فلم يردها فأثبتوا وجود الكائنات بدون مشيئة". (٢)

---

(١) الاستقامة ٣٦٣/١

(٢) الاستقامة ٤٣١/١

٩٧. ١١-"وكذلك المرأة والصبي إذا كان فاجرا فإن ذلك يفوت حسن الخلق والتقوى التي هي أحب إلى الله من ذلك ويوجب بغض الله للفاحشة ولصاحبها ولسئ الخلق ومقته وغضبه عليه ما هو أعظم بكثير مما فيه من الجمال **المقتضى** للمحبة

وكذلك القوة وإن كانت من صفات الكمال التي يحبها الله

فإذا كانت الإعانة على الكفر والفجور الذي بغض الله له ومقته عليه وتفويته لما يحبه من الإيمان والعمل الصالح أعظم بكثير من مجرد ما في القوة من الامر المحبوب ترجح جانب البغض بقدر ذلك

فإذا كانت القوة في الإيمان كان الأمر كما قال النبي صلى الله عليه وسلم المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ومن المعلوم أن الله يحب الحسنات وأهلها ويبغض السيئات وأهلها فهو يحب كل ما أمر به أمر إيجاب أو أمر استحباب وكل ما حمده وأثنى عليه من الصفات مثل العلم والإيمان والصدق والعدل والتقوى والإحسان وغير ذلك ويحب المقسطين ويحب التوابين ويحب المتطهرين ويحب المحسنين والذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص ويبغض الكفر وأنواعه والظلم والكذب والفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا أحد أغير منه وكل ما حرمه يبغضه". (١)

٩٨. ١٢-"موجب ذلك اصلا بل يعطيه من الثواب والقرب مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وحيث منعه ذلك فلا يبقى سببه وهو العمل الصالح

ولا ريب انه يهدي من يشاء ويضل من يشاء لكن ذلك كله حكمة منه وعدل فمنعه للأسباب التي هي الاعمال الصالحة من حكمته وعدله واما المسببات بعد وجود اسبابها فلا يمنعها بحال الا اذا لم تكن اسبابا صالحة اما لفساد في العمل واما السبب يعارض موجبه ومقتضاه فيكون لعدم **المقتضى** او لوجود المانع واذا كان منعه وعقوبته من عدم الايمان والعمل الصالح ابتداء حكمة منه وعدل فله الحمد في الحالين وهو المحمود على كل حال كل عطاء منه فضل وكل عقوبة منه عدل

وهذا الموضع يغلط فيه كثير من الناس في تمثلهم بالاشعار وفي مواجيدهم فإنهم يتمثلون بما يكون بين المحب والمحبوب والسيد والعبد من العباد من صدق المحب والعبد في حبه واستفراغه وسعه ويحب

---

(١) الاستقامة ٤٤٦/١

المحبوب والسيد واعراضه وصده كالبيت الذي". (١)

٩٩. ١٣-"﴿الله ربنا وربكم﴾ سورة الشورى ١٥ وهذا ايضا حال الامة فيما تفرقت فيه واختلفت في المقالات والعبادات

وهذه الامور مما تعظم بها المحنة على المؤمنين فإنهم يحتاجون الى شيئين الى دفع الفتنة التي ابتلى بها نظراؤهم من فتنة الدين والدنيا عن نفوسهم مع قيام **المقتضى** لها فإن معهم نفوسا وشياطين كما مع غيرهم

فمع وجود ذلك من نظرائهم يقوى **المقتضى** عندهم كما هو الواقع فيقوى الداعي الذي في نفس الانسان وشيطانه ودواعي الخير كذلك وما يحصل من الداعي بفعل الغير والنظير

فكم من الناس لم يرد خيرا ولا شرا حتى رأى غيره". (٢)

١٠٠. ١٤-"صلاح نفوسهم ودفع الذنوب عن نفوسهم عند **المقتضى** للفتنة عندهم ويحتاجون ايضا الى امر غيرهم ونهيه بحسب قدرتهم

وكل من هذين الامرين فيه من الصعوبة ما فيه وان كان يسيرا على من يسره الله عليه

وهذا لأن الله امر المؤمنين بالإيمان والعمل الصالح وامرهم بدعوة الناس وجهادهم على الايمان والعمل الصالح

كما قال الله تعالى ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز الذين ان مكناهم في الارض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الامور سورة الحج ٤٠ ٤١

وكما قال ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾ سورة غافر ٥١

وكما قال ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز﴾ سورة المجادلة ٢١

وكما قال ﴿وإن جندنا لهم الغالبون﴾ سورة الصافات". (٣)

---

(١) الاستقامة ٥١/٢

(٢) الاستقامة ٢٥٤/٢

(٣) الاستقامة ٢٨٦/٢

١٠١. ١٥-"وأصل هذا أن الذى لم يرد الفعل المحرم به عليه ان يبغضه بغضا تاما يقترن به فعل المقدور من الدفع فإذا لم يوجد ذلك فهو تارك لما وجب عليه من البغض والدفع وهل يكون مريدا له فالمزني به من غير فعل ولا إرادة ولا كمال بغض ودفع هل يقال إنه مريد زان وهل يقال] عن المقتول من غير فعل منه ولا إرادة ولا كمال بغض ودفع [إنه مريد لقتل نفسه قاتل] أو [يقال بل ليس بمبغض ولا ممتنع وهل انتفاء البغض والامتناع مستلزم للإرادة والفعل

وسبب الاشتباه ان الانسان قد يخلو عن ارادة الشيء وكراهته وحبه وبغضه كما يخلو عن التصديق بالشيء والتكذيب له فكم من امور يحبها من وجه ويبغضها من وجه

فالأقسام اربعة اما مراد واما مكروه واما مراد مكروه واما غير مراد ولا مكروه ولكن اذا كان **المقتضى** لإرادة المقدور قائما فإنما يوجب وجود ارادته وفعله الا لمانع وكذلك اذ كان **المقتضى** لبغض فعل المحرم به والامتناع من ذلك قائما". (١)

١٠٢. ١٦-"فإذا لم يوجد البغض والامتناع فلا بد من معارض مانع وذلك هو **المقتضى** للإرادة والتمكين فالإنسان قد لا يريد الشيء ولا يكرهه لعدم سبب الارادة والكراهة فأما مع وجود **المقتضى** فلا بد من وجود مقتضاه الا لمانع فلهذا من لم يبغض ولم يمتنع عن فعل المحرم به مع قدرته على الامتناع فأنه يكون مريدا فاعلا ولهذا يقال انه مطاوع وان كان قد يجتمع في قلبه البغض لذلك والارادة باعتبارين كما يجتمع في قلب المكره على الشيء ارادة فعل المكره عليه وكراهة ذلك باعتبارين

فمن أوجر طعاما محرما يقدر على الامتناع منه فلم يفعل او فعل به فاحشة يقدر على الامتناع منها فلم يفعل كانت معصيته بترك ما وجب عليه من الكراهة والامتناع وبفعل ما نهى من الارادة والمطاوعة ولا يكون غير مريد ولا فاعل الا اذا كان كارها تام الكراهة وذلك يوجب فعل المقدور عليه من الامتناع

فأما اذا كان كارها كراهة قاصرة فإن الارادة تصحب مثل هذه الكراهة وفي مثل هذا يصحبها الفعل لا محالة لأن **المقتضى** لكمال الكراهة قائم وهو ما في ذلك من الحرمة والعقوبة فإذا لم تحصل هذه الكراهة فإما لضعف **المقتضى** وهو العلم في ذلك من الحرمة والعقوبة واما لوجود المانع وهو نوع من

---

(١) الاستقامة ٢/٣٢٨

الارادة". (١)

١٠٣. ١٧-"عارض للبغض او سببه اما وجود لذة من الفعل واما رغبة في عوض واما رهبة اوجبت ارادة المكره وحينئذ فيكون بمنزلة الفاعل لرغبة او رهبة لا يكون بمنزلة عديم الفعل

ولهذا مضت الشريعة بأن المطاوعة زانية وكذلك المفعول به من الذكران كما قال تعالى ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين﴾ سورة النور ٣

ولو ادعي مدع ان المفعول به اذا لم يوجد منه ارادة ولا حركة في الفعل لم يكن فاعلا لم يقبل ذلك بل يقال لولا وجود ارادة توجب البغض **المقتضى** للامتناع لم يكن فاعلا

وقد ذكر الفقهاء الملموس هل تنتقض طهارته كاللامس على قولين هما روايتان عن احمد وكذلك الموطوءة في رمضان هل". (٢)

١٠٤. ١٨-"اتحاده به، وحلوله فيه، وأولى بالإمكان، فإذا كانت الرؤية في الدنيا قد نفاها الله، ومنعها على ألسن رسله: موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه، فكيف يجوز اتصاله بالبشر واتحاده به؟

الوجه السادس: أنه لو كان حلوله في البشر مما هو ممكن وواقع، لم يكن لاختصاص واحد من البشر بذلك دون من قبله وبعده معنى، فإن القدرة شاملة، **والمقتضى** - وهو وجود الله وحاجة الخلق - موجودة، ولهذا لما كانت الرسالة ممكنة أرسل من البشر غير واحد، ولما كان سماع كلامه للبشر ممكنا سمع كلامه غير واحد، ورؤيته في الدنيا بالأبصار لم تقع لأحد باتفاق علماء المسلمين، لكن لهم في النبي - صلى الله عليه وسلم - قولان، والذي عليه أكابر العلماء وجمهورهم أنه لم يره بعينه، كما دل على ذلك الكتاب والسنة.

والخلة لما كانت ممكنة اتخذ إبراهيم خليلا، واتخذ محمدا أيضا خليلا كما في الصحيح من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا» وقال صلى الله

---

(١) الاستقامة ٢/٣٢٩

(٢) الاستقامة ٢/٣٣٠

عليه وسلم: «لو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا". (١)

١٠٥. ١٩-"ثم يعلم من يثبت الأسباب أن سبب ذلك أن شبيه الشيء منجذب إليه وضده هارب منه فإذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وظاهر ما عليها فهربت السخونة إلى البواطن فيسخن جوف الأرض ويسخن الماء الذي في جوفه ولهذا تكون الينابيع في الشتاء حارة وتكون أجواف الحيوان حارة فتأكل في الشتاء أكثر مما تأكل في الصيف بسبب هضم الحرارة للطعام وإذا كان الصيف سخن الهواء فسخنت الظواهر وهربت البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان وتبرد الينابيع ولهذا يكون الماء النابع في الصيف ابرد منه في الشتاء ويضعف الهضم للطعام.

فهذه القضايا ونحوها مجربات عاديات وإن كان كثير منها يقع بغير فعل بنى آدم.

وكذلك ما علم من سنة الله تعالى من نصر أنبيائه وعباده المؤمنين وعقوباته لأعدائه الكافرين هو مما قد علم ويحصل به الاعتبار وإن لم يكن ذلك مما يقدر عليه المجرب نفسه وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم التجربي وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير.

وأيضا فالسبب المقتضى للعلم ب المجربات هو يكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر أما مطلقا وأما مع الشعور بالمناسب وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرر بغير فعله فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعا غير النوع الآخر مع تساويهما في السبب المقتضى للعلم إلا لبيان شمول المجربات لهذين الصنفين كما يقال في الحسيات أنها تتناول ما أحسه ببصره وسمعه وشمه وذوقه ولمسه ونحو ذلك.

مع أن الفرق الذي بين أنواع الحسيات تختلف فيه أنواع العلوم أعظم مما تختلف في هذا فان البصر يرى غير مباشرة المرئي والذوق والشم واللمس". (٢)

١٠٦. ٢٠-"يكون في معنى قضية فإذا قال النبيذ المسكر حرام فقال المجيب نعم فلفظ نعم في تقدير قوله هو حرام.

وإذا قال ما الدليل عليه فقال الدليل عليه تحريم كل مسكر أو أن كل مسكر حرام أو قول النبي صلى

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣٢١/٣

(٢) الرد على المنطقيين ص/٩٥

الله عليه وسلم "كل مسكر حرام" ونحو ذلك من العبارات التي جعل الدليل فيها اسما مفردا وهو جزء واحد لم يجعله قضية مؤلفه من اسمين مبتدأ وخبر فان قوله تحريم كل مسكر اسم مضاف.

وقوله أن كل مسكر حرام بالفتح مفرد أيضا فان أن وما في حيزها في تقدير المصدر المفرد وإن المكسورة وما في حيزها جملة تامة ولهذا قال النحاة قاطبة أن إن تكسر إذا كانت في موضع الجملة والجملة خبر وقضية وتفتح في موضع المفرد الذي هو جزء القضية ولهذا يكسروها بعد القول لأنهم إنما يحكون ب القول الجملة التامة.

وكذلك إذا قلت الدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم أو الدليل عليه النص أو اجماع الصحابة أو الدليل عليه الآية الفلانية أو الحديث الفلاني أو الدليل عليه قيام **المقتضى** للتحريم السالم عن المعارض المقاوم أو الدليل عليه أنه مشارك لخمر العنب فيما يستلزم التحريم وامثال ذلك مما يعبر فيه عن الدليل اسم مفرد لا بالقضية التي هي جملة تامة ثم هذا الدليل الذي عبر عنه باسم مفرد هو إذا فصل عبر عنه بألفاظ متعددة.

والمقصود أن قولكم أن الدليل الذي هو القياس لا يكون إلا جزئين فقط أن أردتم لفظين فقط وإن ما زاد على لفظين فهو أدلة لا دليل واحد لأن ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة إلى دليل قيل لكم وكذلك يمكن أن يقال في اللفظين هما دليلان لا دليل واحد فان كل مقدمة تحتاج إلى دليل.

وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكم لا معنى له فانه إذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد وقد لا يحصل إلا بلفظين وقد لا يحصل إلا بثلاثة". (١)

١٠٧. ٢١-"ومآل الأمرين واحد وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضع فنقول قد تبين فيما تقدم أن قياس الشمول يمكن جعله قياس تمثيل وبالعكس فإذا قال القائل في مسألة القتل بالمثقل قتل عمد عدوان محض لمن يكافئ القاتل فأوجب القود كالقتل بالمحدد فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكم القتل العمد العدوان المحض للمكافئ وهذا يسمى العلة والمناط والجامع والمشترك **والمقتضى** والموجب والباعث والأمارة وغير ذلك من الأسماء فإذا أراد أن يصوغه ب قياس الشمول قال هذا قتل عمد عدوان محض للمكافئ

---

(١) الرد على المنطقيين ص/١٧٥

وما كان كذلك فهو موجب للقود.

والنزاع في الصورتين هو في كونه عمدا محضا فان المنازع يقول العمدية لم تتمحض وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسألة بل التمثيل وهذا نزاع في المقدمة الصغرى وهو نزاع في ثبوت الوصف في الفرع فان قياس التمثيل قد يمنع فيه ثبوت الوصف في الأصل ويمنع ثبوته في الفرع وقد يمنع كونه علة الحكم.

ويسمى هذا السؤال سؤال المطالبة وهو أعظم أسئلة القياس وجوابه عمدة القياس فان عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم وهذا هو المقدمة الكبرى وهو كما لو قال في هذه المسألة لا نسلم أن كل ما كان عمدا محضا يوجب القصاص وكذلك منع الحكم في الأصل أو منع الوصف في الأصل وهو منع للمقدمة الكبرى في قياس الشمول.

أللهم إلا أن يقيم المستدل دليلا على تأثير الوصف في غير أصل معين وهذا قياس التعليل المحض كما لو قال النبيذ المسكر محرم لأن المعنى الموجب للتحريم". (١)

١٠٨. ٢٢-"فان قيل أراد أن الأمور الإضافية لا توجد إلا بوجود المضافين وان كان أحدهما مستقلا بوجود المضافين قيل عن هذا جوابات أحدها: بأنه لم يرد هذا ولو أراده لم ينفعه وكان خطأ فهذه ثلاثة أجوبة.

وذلك أن كلامه في وجود علية العلة هو حصل بالعلة وحدها أو بها وبالمعلول فلا بد أن يدخل صورة الدعوى في دليله ولفظه تقدم قال فيه وبيانه أن ماهية العلة وحدها لا تكفي في حصول العلية لأن العلية أمر إضافي والأمور الإضافية لا تكفي في حصولها الشيء الواحد بل لا بد من حصول كلا المضافين فإذا لم تكن ذات العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافيا في حصول العلم بالعلية فقد تبين مراده وهو أن العلة لا تستقل باقتضاء صفة العلية بل **المقتضى** بحصول هذه الصفة العلة والمعلول جميعا وهذا باطل.

ولو قدر أنه أراد أن الأمور الإضافية تتوقف على وجود المضافين وان لم يكن أحدهما علة بل شرطا أي لا توجد الإضافة إلا مع وجود المضافين لم ينفعه هذا فانه يقول العة أوجبت الأمرين معا ولم يوجد أحدهما إلا مع الآخر ويلزمه أن يقول في العلم مثل ذلك فيقول العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وبالملزوم فان الملزوم هو العلة عندهم في هذا موضع واللازم هو المعلول.

---

(١) الرد على المنطقيين ص/٣٦٥

ثم أنه لا يسلم له أن كل إضافة تتوقف على وجود المضافين في أن واحد فان التقدم والسبق ونحو ذلك من الأمور الإضافية توجد قبل وجود احد المضافين وكذلك علية العلة التي ليست تامة توصف بها العلة قبل وجود المعلول وهي التي يسميها الفقهاء الأسباب فيقال ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة والسببية من الأمور الإضافية والنصاب موصوف بها قبل وجوب الزكاة وكذلك يقال هذا موجود قبل هذا أو هو متقدم على هذا أو هو أسبق من هذا". (١)

١٠٩. ٢٣-"نعم المحرم إنما هو قصد قتلهن فأما إذا قصدنا قصد الرجال بالإغارة أو نرمي منجنيق أو فتح شق أو إلقاء نار فتلف بذلك نساء أو صبيان لم نأثم بذلك لحديث الصعب بن جثامة أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أهل الدار من المشركين يبيتون فيصاب الذرية فقال "هم منهم" متفق عليه ولأن النبي صلى الله عليه وسلم رمى أهل الطائف بالمنجنيق مع أنه قد يصيب المرأة والصبي وبكل حال فالمرأة الحربية غير مضمونة بقود ولا دية ولا كفارة لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر من قتل المرأة في مغازيه بشيء من ذلك فهذا ما تفارق به المرأة الذمية وإذا قاتلت المرأة الحربية جاز قتلها بالاتفاق لأن النبي صلى الله عليه وسلم علل المنع من قتلها بأنها لم تكن تقاتل فإذا قاتلت وجد المقتضى لقتلها وارتفع المانع لكن عند الشافعي تقاتل كما يقاتل المسلم الصائل فلا يقصد قتلها بل دفعها فإذا قدر عليها لم يجز قتلها وعند غيره إذا قاتلت صارت بمنزلة الرجل المحارب.

إذا تقرر هذا فنقول: هؤلاء النسوة كن معصومات بالأنوثة ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتلهن لمجرد كونهن كن يهجينه وهن في دار حرب فعلم أن من هجاه وسبه جاز قتله بكل حال.

ومما يؤكد ذلك وجوه:

أحدها: أن الهجاء والسب إما أن يكون من باب القتال باللسان فيكون كالقتال باليد وتكون المرأة الهاجية التي يستعان برأيها على حرب المسلمين كالملكة ونحوها مثل ما كانت هند بنت عتبة أو تكون بنفساه موجبة للقتل لما فيه من أذى الله ورسوله والمؤمنين وإن كان من جنس المحاربة أو لا يكون شيء من ذلك". (٢)

---

(١) الرد على المنطقيين ص/٤١٣

(٢) الصارم المسلول على شاتم الرسول ص/١٣١

١١٠. ٢٤-"الأنبياء المتعلقة بنبوتهم بخلاف التوبة من الحقوق التي تجب للناس بعضهم على بعض.
الثالث: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد علم منه أنه يدعو للتأسي به وإتباعه ويخبرهم أن من فعل ذلك فقد غفر الله له كل ما أسلفه في كفره فيكون قد عفا لمن قد أسلم عما ناله من عرضه.
وبهذه الوجوه يظهر الفرق بين سب الرسول صلى الله عليه وسلم وبين سب واحد من الناس فإنه إذا سب واحدا من الناس لم يأت بعد سبه ما يناقض موجب السب وسبه حق آدمي محض لم يعف عنه **والمقتضى** للسب هو موجود بعد التوبة والإسلام كما كان موجودا قبلهما إن لم يزجر عنه بالحد وهنا كان الداعي إليه الكفر وقد زال بالإيمان وإذا ثبت أن توبته وإيمانه مقبول منه فيما بينه وبين الله فإذا أظهرها وجب أن يقبلها منه لما روى أبو سعيد في حديث ذي الخويصرة التميمي الذي اعترض على النبي صلى الله عليه وسلم في القسمة فقال خالد بن الوليد: يا رسول الله ألا أضرب عنقه؟ فقال: "لا لعله أن يكون يصلي" قال خالد: "وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه" فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم" رواه مسلم.
وقال لأسامة في الرجل الذي قتله بعد أن قال لا إله إلا الله: "كيف قتلته بعد أن قال لا إله إلا الله" قال: إنما قالها تعوذا قال: "فهلا شققت عن قلبه".
وكذلك في حديث المقداد نحو هذا وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا﴾ ولا خلاف بين المسلمين أن الحربي إذا أسلم عند رؤية السيف وهو مطلق أو مقيد". (١)

١١١. ٢٥-"زكاة النفس ولا صلاحا فما ذاك إلا لأنها لم ترسخ في القلب ولم تصر صفة ونعتا للنفس وصلاحا وإذا لم يكن علم الإيمان المفروض صفة لقلب الإنسان لازمة لم ينفعه فإنه يكون بمنزلة حديث النفس وخواطر القلب والنجاة لا تحصل إلا بيقين في القلب ولو أنه مثقال ذرة.
هذا فيما بينه وبين الله وأما في الظاهر فتجري الأحكام على ما يظهره من القول والفعل.
والغرض بهذا التنبيه على أن الاستهزاء بالقلب والانتقاص ينافي الإيمان الذي في القلب منافاة الضد ضده والاستهزاء باللسان ينافي الإيمان الظاهر باللسان كذلك.
والغرض بهذا التنبيه على أن السب الصادر عن القلب يوجب الكفر ظاهرا وباطنا.

---

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول ص/٣٢٩

هذا مذهب الفقهاء وغيرهم من أهل السنة والجماعة خلاف ما يقوله بعض الجهمية والمرجئة القائلين بأن الإيمان هو المعرفة والقول بلا عمل من أعمال القلب من أنه إنما ينافيه في الظاهر وقد يجامعه في الباطن وربما يكون لنا إن شاء الله تعالى عودة إلى هذا الموضع.

والغرض هنا أنه كما أن الردة تتجرد عن السب فكذلك قد تتجرد عن قصد تبديل الدين وإرادة التكذيب بالرسالة كما تجرد كفر إبليس عن قصد التكذيب بالربوبية وإن كان عدم هذا القصد لا ينفعه كما لا ينفع من قال: الكفر أن لا يقصد أن يكفر.

وإذا كان كذلك فالشارع إذا أمر بقبول توبة من قصد تبديل دينه الحق وغير اعتقاده وقوله فإنما ذاك لأن **المقتضى** للقتل الاعتقاد الطارىء وإعدام الاعتقاد الأول فإذا عاد ذلك الاعتقاد الإيماني وزال هذا الطارئ كان بمنزلة الماء والعصير: يتنجس بتغيره ثم يزول التغير فيعود حلالا لأن الحكم". (١)

١١٢. ٢٦-"صدر منه قبل الإسلام فعلم أن المراد أن المسلم الذي تكلم بالشهادتين يعصم دمه لا يبيحه بعد هذا إلا إحدى الثلاث ثم لو اندرج هذا في العموم لكان مخصوصا بما ذكرناه من أن قتله حد من الحدود وذلك أن كل من أسلم فإن الإسلام يعصم دمه فلا يباح بعد ذلك إلا بإحدى الثلاث وقد يتخلف الحكم عن هذا **المقتضى** لمانع من ثبوت حد قصاص أو زنى أو نقض عهد فيه ضرر وغير ذلك ومثل هذا كثيرا في العمومات.

وأما الآية على الوجهين الأولين فنقول: إنما تدل على أن من كفر بعد إيمانه ثم تاب وأصلح فإن الله غفور رحيم ونحن نقول بموجب ذلك أما من ضم إلى الكفر انتهاك عرض الرسول والافتراء عليه أو قتله أو قتل واحد من المسلمين أو انتهك عرضه فلا تدل الآية على سقوط العقوبة عن هذا على ذلك والدليل على ذلك قوله سبحانه: ﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا﴾ فإن التوبة عائدة إلى الذنب المذكور والذنب المذكور هو الكفر بعد الإيمان وهذا أتى بزيادة على الكفر توجب عقوبة بخصوصها كما تقدم والآية لم تتعرض من للتوبة من غير الكفر ومن قال "هو زنديق" قال: أنا لا أعلم أن هذا تاب ثم إن الآية إنما استثنى فيها من تاب وأصلح وهذا الذي رفع إلي لم يصلح وأنا لا أؤخر العقوبة الواجبة عليه إلى أن يظهر صلاحه نعم الآية قد تعم من فعل ذلك ثم تاب وأصلح قبل أن يرفع إلى الإمام وهذا قد يقول كثير من الفقهاء بسقوط العقوبة على أن الآية التي بعدها قد تشعر

---

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول ص/٣٧٠

بأن المرتد قسمان: قسم تقبل توبته وهو من كفر فقط وقسم لا تقبل توبته وهو من كفر ثم ازداد كفرا قال سبحانه وتعالى: ﴿إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم﴾ وهذه الآية وإن كان قد تأولها أقوام على من ازداد كفرا إلى أن عاين الموت فقد يستدل بعمومها". (١)

١١٣. ٢٧-"سواء كان ذلك الاقتضاء مانعا من النقيض أو غير مانع. فإذا حملت هذا اللفظ على البيان كنت قد وفيت **المقتضى** حقه من الاقتضاء وصنت الكلام الذي يميز بين الحلال والحرام عن الإهدار والإلغاء. فأين هذا ممن يأخذ بما يحتمله أول اللفظ ويهدر آخره؛ وينسب المتكلم به إلى العي واللغو.

والذي يوضح هذا أن قوله: على أنه من صيغ الاشتراط، والتقييد والشرط إنما يكون لما يحتمله العقد؛ مع أن إطلاقه لا يقتضيه. بيان ذلك أن قوله: بعت، واشتريت، لا يقتضي أجلا، ولا رهنا، ولا ضمينا ولا نقدا غير نقد البلد، ولا صفة زائدة في المبيع؛ لكن اللفظ يحتمله بمعنى أنه صالح لهذا ولهذا؛ لكن عند الإطلاق ينفي هذه الأشراء: فإن اللفظ لا يوجبها، والأصل عدمها. فمتى قال: على أن ترهنني به كذا كان هذا تفسيرا لقوله: بعتك بألف بمنزلة قوله: بألف متعلقة برهن.

الوجه الثالث: أن قوله: على أنه من مات منهم عن غير ولد كان نصيبه لذوي طبقته. دليل على أن من مات منهم عن ولد لم يكن نصيبه لذوي طبقته. وهذه دلالة **المفهوم**؛ وليس هذا موضع تقريرها؛ لكن نذكر هنا نكتا تحصل المقصود.

أحدها: أن القول بهذه الدلالة مذهب جمهور الفقهاء قديما وحديثا: من المالكية، والشافعية، والحنبلية؛ بل هو نص هؤلاء الأئمة، وإنما خالف طوائف من المتكلمين مع بعض الفقهاء. فيجب أن يضاف إلى مذاهب الفقهاء ما يوافق أصولهم. فمن نسب خلاف هذا القول إلى مذهب هؤلاء كان مخطئا. وإن كان بما يتكلم به مجتهدا فيجب أن يحتوي على أدوات الاجتهاد. ومما يقضي منه العجب ظن بعض الناس أن دلالة **المفهوم** حجة في كلام الشارع دون كلام الناس: بمنزلة القياس. وهذا خلاف إجماع الناس: فإن الناس إما قائل بأن **المفهوم** من جملة دلالات الألفاظ. أو قائل إنه ليس من جملتها. أما هذا التفصيل فمحدث.

ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا هو حجة في الكلام مطلقا: واستدلوا على كونه حجة بكلام الناس.

---

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول ص/٤٦٢

وبما ذكره أهل اللغة؛ وبأدلة عقلية تبين لكل ذي نظر أن دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد، وهو دلالة من دلالات". (١)

١١٤. ٢٨-"الوجه الرابع: أن الضمير يجب عوده إلى جميع ما تقدم ذكره. فإن تعذر عوده إلى الجميع أعيد إلى أقرب المذكورين، أو إلى ما يدل دليل على تعيينه. فأما اختصاصه ببعض المذكور من غير موجب فمن باب التخصيص المخالف للأصل الذي لا يجوز حمل الكلام عليه إلا بدليل. وذلك؛ لأن الأسماء المضمرة إضمار الغيبة هي في الأمر العام موضوعة لما تقدم ذكره من غير أن يكون لها في نفسها دلالة على جنس أو قدر.

فلو قال: أدخل علي بني هاشم ثم بني المطلب، ثم سائر قريش، وأكرمهم، وأجلسهم، ونحو هذا الكلام: لكان الضمير عائدا إلى ما تقدم ذكره. وليس هذا من باب اختلاف الناس في الاستثناء المتعقب جملا: هل يعود إلى جميعها أو إلى أقربها؟ ؛ لأن الخلاف هناك إنما نشأ؛ لأن الاستثناء يرفع بعض ما دخل في اللفظ، فقال من قصره على الجملة الأخيرة: أن المقتضي للدخول في الجمل السابقة قائم، والمخرج مشكوك فيه، فلا يزال عن المقتضى بالشك.

وهذا المعنى غير موجود في الضمير؛ فإن الضمير اسم موضوع لما تقدم ذكره، وهو صالح للعموم على سبيل الجمع؛ فإنه يجب حمله على العموم إذا لم يقم مخصص، وعلى هذا فحمل الضمير على العموم حقيقة فيه، وقفت على الخصوص مثل تخصيص اللفظ العام.

الوجه الخامس: أنه إذا قال: وقفت على أولادي، ثم على أولادهم ثم على أولاد أولادهم، على أنه من توفي منهم عن ولد أو عن غير ولد. فإن إعادة الضمير إلى الطبقة الثالثة ترجيح من غير مرجح.

والظاهر؛ بل المقطوع به من حال العاقل: إنه لا يفعل ذلك، فإن العاقل لا يفرق بين المتماثلات من غير سبب: فإما أن يكون مقصوده إعطاء الأقرب إليه فالأقرب في جميع الطبقات إذا نقل نصيب الميت إلى ابنه في جميع الطبقات. أما كونه في بعض الطبقات يخص الأقربين إليه وفي بعضها ينقل النصيب إلى ولد الميت أو ذوي طبقته؛ فما يكاد عاقل يقصد هذا، وإذا دار حمل اللفظ بين ما الظاهر إرادته وبين ما الظاهر عدم إرادته: كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب؛ فإن اللفظ إنما يعمل به لكونه دليلا على المقصود. فإذا كان في نفسه محتملا وقد ترجح أحد الاحتمالين تعين

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٤/٤

الصرف إليه، فإذا انضم إلى ذلك أنه تخصيص للعموم ببعض الأفراد التي نسبتها ونسبة غيرها إلى غرض الواقف سواء كان كالقاطع في العموم. الوجه السادس: أن هذه الصفة في معنى الشرط، والشرط المتعقب جملا يعود". (١)

١١٥. ٢٩-"ووصف الحاجة والافتقار هو سؤال بالحال، وهو أبلغ من جهة العلم والبيان.
وذلك أظهر من جهة القصد والإرادة، فلهذا كان غالب الدعاء من القسم الثاني، لأن الطالب السائل يتصور مقصوده ومراده فيطلبه ويسأله فهو سؤال بالمطابقة والقصد الأول، وتصريح به باللفظ، وإن لم يكن فيه وصف لحال السائل والمسئول، فإن تضمن وصف حالهما كان أكمل من النوعين، فإنه يتضمن الخبر والعلم المقتضي للسؤال والإجابة، ويتضمن القصد والطلب الذي هو نفس السؤال، فيتضمن السؤال **والمقتضى** له والإجابة «كقول النبي لأبي بكر الصديق - رضي الله تعالى عنه - لما قال له علمني دعاء أدعو به في صلاتي، فقال: قل: اللهم إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا، ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك، وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم» . أخرجاه في الصحيحين.
فهذا فيه وصف العبد لحال نفسه المقتضي حاجته إلى المغفرة، وفيه وصف ربه الذي يوجب أنه لا يقدر على هذا المطلوب غيره، وفيه التصريح بسؤال العبد لمطلوبه، وفيه بيان المقتضي للإجابة وهو وصف الرب بالمغفرة والرحمة فهذا ونحوه أكمل أنواع الطلب.
وكثير من الأدعية يتضمن بعد ذلك.
كقول موسى - عليه السلام -: ﴿أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين﴾ [الأعراف: ١٥٥] فهذا طلب ووصف للمولى بما يقتضي الإجابة.
وقوله: ﴿رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي﴾ [القصص: ١٦] فيه وصف حال النفس والطلب.
وقوله: ﴿إني لما أنزلت إلي من خير فقير﴾ [القصص: ٢٤] فيه الوصف المتضمن للسؤال بالحال، فهذه أنواع لكل نوع منها خاصة.
يبقى أن يقال فصاحب الحوت ومن أشبهه لماذا ناسب حالهم صيغة الوصف والخبر دون صيغة

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٢١/٤

الطلب؟ .". (١)

١١٦. ٣٠-"ومن الناس من يقول الغفر الستر، ويقول: إنما سمي المغفرة والغفار لما فيه من معنى الستر، وتفسير اسم الله الغفار بأنه الستار وهذا تقصير في معنى الغفر؛ فإن المغفرة معناها وقاية شر الذنب بحيث لا يعاقب على الذنب فمن غفر ذنبه لم يعاقب عليه. وأما مجرد ستره فقد يعاقب عليه في الباطن، ومن عوقب على الذنب باطنا أو ظاهرا فلم يغفر له، وإنما يكون غفران الذنب إذا لم يعاقب عليه العقوبة المستحقة بالذنب.

وأما إذا ابتلي مع ذلك بما يكون سببا في حقه لزيادة أجره فهذا لا ينافي المغفرة.

وكذلك إذا كان من تمام التوبة أن يأتي بحسنات يفعلها فإن من يشترط في التوبة من تمام التوبة؛ وقد يظن الظان أنه تائب ولا يكون تائبا بل يكون تاركا، والتارك غير التائب. فإنه قد يعرض عن الذنب لعدم خطوره بباله أو المقتضى لعجزه عنه، أو تنتفي إرادته له بسبب غير ديني، وهذا ليس بتوبة، بل لا بد من أن يعتقد أنه سيئة ويكره فعله لنهي الله عنه ويدعه لله تعالى: لا لرغبة مخلوق ولا لرهبة مخلوق؛ فإن التوبة من أعظم الحسنات؛ والحسنات كلها يشترط فيها الإخلاص لله وموافقة أمره، كما قال الفضيل بن عياض، في قوله: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ [الملك: ٢] قال: أخلصه وأصوبه، قالوا: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل. وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل؛ حتى يكون خالصا صوابا. والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة.

وكان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول في دعائه: اللهم اجعل عملي كله صالحا، واجعله لوجهك خالصا، ولا تجعل لأحد فيه شيئا. وبسط الكلام في التوبة له موضع آخر.

وأما الاعتراف بالذنب على وجه الخضوع لله من غير إقلاع عنه فهذا في نفس الاستغفار المجرد الذي لا توبة معه. وهو كالذي يسأل الله تعالى أن يغفر له الذنب مع كونه لم يتب منه، وهذا يأس من رحمة الله، ولا يقطع بالمغفرة له فإنه داع دعوة". (٢)

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٥/٢٢٥

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٥/٢٧٥

١١٧. ٣١-"بمنزلة المنكسرة مع الصحاح والبهرجة مع الخالصة فإن تلك إلى النحاس أقرب، وعلى هذا إذا أخرج الفلوس وأخرج التفاوت جاز على المنصوص في جواز إخراج التفاوت فيما بين الصحيح والمنكسر بناء على أن جبران الصفات كجبران المقدار لكن يقال المنكسرة من الجنس والفلوس من غير الجنس فينتفي فيها المأخذ ولا ينبغي أن يكون إلا وجهان إلا إذا خرجت بقيمتها فضة لا بسعرها في العوض.

[فصل يعطي الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله]

فصل ولا ينبغي أن يعطي الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله فإن الله تعالى فرضها معونة على طاعته كمن يحتاج إليها من المؤمنين كالفقراء والغارمين أو لمن يعاون المؤمنين فمن لا يصلي من أهل الحاجات لا يعطى شيئا حتى يتوب ويلتزم أداء الصلاة ويجب صرف الزكاة إلى الأصناف الثمانية إن كانوا موجودين وإلا صرفت إلى الموجود منهم إلى حيث يوجدون وبنو هاشم إذا منعوا من خمس الخمس جاز لهم الأخذ من الزكاة وهو قول القاضي يعقوب وغيره من أصحابنا وقاله أبو يوسف والإصطخري من الشافعية لأنه محل حاجة وضرورة ويجوز لبني هاشم الأخذ من زكاة الهاشميين وهو محكي عن طائفة من أهل البيت ويجوز صرف الزكاة إلى الوالدين وإن علوا وإلى الوالد وإن سفل إذا كانوا فقراء وهو عاجز عن نفقتهم لوجود **المقتضى** السالم عن المعارض العادم وهو أحد القولين في مذهب أحمد وكذا إن كانوا غارمين أو مكاتبين أو أبناء السبيل وهو أحد القولين أيضا وإذا كانت الأم فقيرة ولها أولاد صغار لهم مال ونفقتها تضر بهم أعطيت من زكاتهم والذي يخدمه إذا لم تكفه أجرته أعطاه من زكاته إذا لم يستعمله بدل خدمته.

ومن كان في عياله قوم لا تجب عليه نفقتهم فله أن يعطيهم من الزكاة ما يحتاجون إليه مما لم تجر عادته بإنفاقه من ماله واليتيم المميز يقبض الزكاة لنفسه وإن لم يكن مميزا قبضها كافلة كائنا من كان وأما إسقاط الدين عن المعسر فلا يجزئ عن زكاة العين بلا نزاع لكن إذا كان له دين على من يستحق الزكاة فأعطاه منها وشارطه أن". (١)

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٧٣/٥

١١٨. ٣٢-"عذر لعدم علمه.

والفقهاء من أصحابنا وغيرهم ومن يخوض معهم من أهل الكلام ونحوهم يتنازعون في مثل هذا، فكثير من المتكلمين وبعض الفقهاء يقولون: هذا ليس بحرام عليه في هذه الحال أصلا، وإن كان حراما في الأصل وفي غير هذه الحال كالميتة للمضطر؛ لأن التحريم هو المنع من الفعل والمنع لا يثبت حكمه إلا بإعلام الممنوع أو تمكنه من العلم وهذا لم يعلم التحريم ولا أمكنه علمه فلا تحريم في حقه، قالوا والتحريم الثابت في الباطن دون الظاهر لا يعقل فإن حد المحرم ما ذم فاعله أو عوقب أو ما كان سببا للذم أو العقاب أو ما استحق به ذما أو عقابا، وهذا الفعل لم يثبت فيه شيء من هذه الخصائص. نعم وهذا القول يقوى عند من لا يرى التحريم والتحليل يوجب إلا مجرد نسبة وإضافة تثبت للفعل لتعلق الخطاب به، وهذا أيضا قول من يقول كل مجتهد مصيب باطنا وظاهرا.

ثم إن كان قد استحله بناء على إمارة شرعية قالوا هو حلال باطنا وظاهرا حلا شرعيا، وإن استحله لعدم المحرم قالوا ليس بحرام باطنا ولا ظاهرا.

ولم يقولوا هو حلال، وأما أكثر الفقهاء والمتكلمين فيقولون إنه حرام عليه في الباطن، لكن عدم التحريم منع من الذم والعقاب لفوات شرط الذم والعقاب الذي هو العلم، وتخلف المقتضي عن المقتضى لفوات شرط أو وجود مانع لا يقدح في كونه مقتضيا. وهذا ينبني على حكم العلة إذا تخلف عنها لفوات شرط أو وجود مانع هل يقدح في كونها علة ويؤخذ من الشرط وعدم المانع قيود تضم إلى تلك الأوصاف فيجعل الجميع علة ولكن يضاف التخلف إلى المانع وفوات الشرط.

وهذه مسألة تخصيص العلة وفسادها بالنقض مطلقا خير أو لم يخير، والناس في هذه المسألة من أصحابنا وغيرهم مختلفون خلافا مشهورا. فمن قال بتخصيصها فرق بين الشرط وجزاء العلة وعدم المانع وقال قد تقدم الحكم مع بقائها إذا صادفها مانع أو تخلى عنها الشرط المعين.

ومن لم يخصصها فعنده الجميع شيء واحد ومتى تخلف عنها الحكم لم يكن علة بحال بل يكون بعض علة. وفصل الخطاب أن العلة الموجبة – وهي العلة التامة التي يجب وجود معلولها". (١)

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١٩٩/٦

١١٩. ٣٣-"أنه مقرض منفق ومن نيته الارتجاع، فهل يستحسن مؤمن هذا أن يدخل هذا في اسم المقرض المنفق، وكذلك لما قال ﴿وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] فلو آتاها الفقير قد واطأه على أن يعيدها إليه فهل يكون هذا مؤتيا للزكاة، وبالجملة كل عقد أمكنه رفع من بيع أو إجارة أو هبة أو نكاح أو وكالة أو شركة أظهر عقده ومقصوده رفعه بعد العقد، وليس غرضه العقد ولا شيئا من أحكامه، وإنما غرضه رفعه بعد وقوعه فهذا يشبه التحليل، وإن لم يمكن الفسخ إلا برضى المتعاقدين فتواطؤهما على التفاسخ قبل التعاقد من هذا الباب فإن هذا القصد والمواطأة تمنع أن يكون المقصود بالعقد مقتضاه ويقتضي أن يكون المقصود نقيض مقتضاه، وإذا قصد المتكلم إنشاء أو إخبارا أو أمرا بالكلام نقيض موجبه ومقتضاه، كان الكلام نافيا لذلك المعنى وذلك القصد ومضادا له من هذه الجهة.

ومما يوضح هذا: أن الطلاق وفسخ العقود هو تصرف نفس الملك، وموجب العقد برفعه وإزالته ليس هو تصرفا في المملوك بالعقد بإتلافه وإهلاكه، بخلاف أكل الطعام وإعتاق العبد المشترى وإحراقه وإغراقه فإنه تصرف في الشيء المملوك لا بإتلاف، وفرق بين إزالة الملك مع بقاء محل الملك ومورده الذي كان مملوكا، وبين إتلاف نفس محل التصرف ومورده، الذي هو محل الملك، وإن كان المملوك قد يسمى ملكا تسمية للمفعول باسم المصدر، فأين إتلاف نفس التصرف بفسخ العقد إلى إتلاف محل التصرف بالانتفاع به أو بغيره، فتدبر هذا فإن به يظهر فساد قول من قال النية لا تغير موجب السبب، وكيف لا تؤثر فيه وهي منافية لموجب السبب؛ لأن مقتضاه ثبوت الملك المؤيد للانتفاع بالمعقود عليه، ومقتضاها رفع هذا المقتضى ليتبين لك الفرق بين النية المتعلقة بالسبب والنية المتعلقة بمحل السبب، وبه يظهر الفرق بين هذا وبين أن ينوي بالبيع إتلاف المبيع، فإن هذا نية لإتلاف المعقود عليه لا نية لرفع العقد.

ومثل هذه النية لا تتأتى في النكاح، فإن الزوج لا يمكنه إتلاف البضع ولا المعارضة عليه ولا يمكنه في الجملة أن ينتفع به إلا بنفسه، فلا يتصرف فيه ببيع ولا هبة ولا إجارة ولا إعارة ولا نكاح ولا إتلاف، وإذا أراد إخراجه عنه لم يكن له طريق مشروع لإزالة الملك بإبطال النكاح، وأما البيع فللإخراج المبيع عن نفسه طرق، فإذا". (١)

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/٢٨١

١٢٠. ٣٤-"ووسع خلفاءه السكوت عنها فكانت هذه الحجج كلها تبين أن هذا القول لو كان من الدين لوجب بيانه وعدم ذلك مع قيام **المقتضى** له دليل على أنه ليس من الدين وإذا لم يكن من الدين كان باطلا لأن الدين لا بد فيه من أحد الأمرين إما أن يكون الله تعالى تكلم بالقرآن وبسائر كلامه وإما أن يكون خلقه في غيره لا يحتمل الأمر وجها ثالثا فإذا بطل أن يكون خلقه في غيره من الدين تعين أن يكون القول الآخر من الدين وهو أنه هو المتكلم به فمنه بدأ ومنه يعود ومنه حق القول ومن لدنه نزل ولو كان مخلوقا في جسم غيره لكان بمثابة ما يخلقه في الأيدي والأرجل والذراع والصخر وغير ذلك من الأجسام فإنه وإن كان منه أي من خلقه فليس من لدنه ولا هو قولا منه ولا بدأ منه.

قال الإمام أحمد وقد سمت الملائكة كلام الله كلاما ولم تسمه خلقا في قوله تعالى ﴿حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق﴾ [سبأ: ٢٣] .

وذلك أن الملائكة لم يسمعوا صوت الوحي بين عيسى ومحمد - صلى الله عليه وسلم - وبينها ستمائة سنة فلما أوحى الله جل ثناؤه إلى محمد - صلى الله عليه وسلم - سمع الملائكة صوت الوحي كوقع الحديد على الصفاء وظنوا أنه أمر من أمر الساعة ففزعوا وخروا لوجوههم سجدا فذلك قوله عز وجل ﴿حتى إذا فزع عن قلوبهم﴾ [سبأ: ٢٣] يقول حتى إذا تجلى الفزع عن قلوبهم رفع الملائكة رءوسهم فسأل بعضهم بعضا فقالوا ماذا قال ربكم ولم يقولوا ماذا خلق ربكم فهذا بيان لمن أراد الله هداه.

قلت: احتج أحمد بما سمعته الملائكة من الوحي إذا تكلم الله به كما قد جاءت بذلك الآثار المتعددة وسمعوا صوت الوحي فقالوا ماذا قال ربكم ولم يقولوا ماذا خلق ربكم فبين أن تكلم الله بالوحي الذي سمعوا صوته هو قوله ليس هو خلقه ومثل هذه العبارة ذكر البخاري الإمام صاحب الصحيح إما تلقيا له عن أحمد أو غيره أو موافقة اتفاقية وقد ذكر ذلك في كتاب الصحيح وفي كتاب خلق الأفعال فقال في الصحيح في آخره في كتاب الرد على الجهمية باب قول الله ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير﴾ [سبأ: ٢٣] .

ولم يقل ماذا خلق لكم وقال ﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾ [البقرة: ٢٥٥] . قال وقال مسروق عن ابن مسعود إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئا فإذا فزع عن قلوبهم وسكن

الصوت عرفوا أنه الحق من ربكم ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق.". (١)

١٢١. ٣٥-"السلف لم يكونوا كلهم يعمرون أرضهم بأنفسهم ولا غالبهم، ونعلم أن المساقاة والمزارعة لا تتيسر في كل وقت ؛ لأنها تفتقر إلى عامل أمين، وما كل أحد يرضى بالمساقاة، ولا كل من أخذ الأرض يرضى بالمشاركة، فلا بد أن يكونوا قد كانوا يكرون الأرض السوداء ذات الشجر، ومعلوم أن الاحتيال بالتبرع أمر [بارد] لم يكن السلف من الصحابة والتابعين يفعلونه، فلم يبق إلا أنهم كانوا يفعلون كما فعل عمر بمال أسيد بن الحضير، وكما يفعله غالب المسلمين من تلك الأزمنة وإلى اليوم. فإذا لم ينقل عن السلف أنهم حرموا هذه الإجارة، ولا أنهم أمروا بحيلة التبرع – مع قيام **المقتضى** لفعل هذه المعاملة – علم قطعا أن المسلمين كانوا يفعلونها من غير نكير من الصحابة والتابعين، فيكون فعلها كان إجماعا منهم.

ولعل الذين اختلفوا في كراء الأرض البيضاء أو المزارعة لم يختلفوا في كراء الأرض السوداء، ولا في المساقاة ؛ لأن منفعة الأرض ليس فيها طائل بالنسبة إلى منفعة الشجر.
فإن قيل: فقد قال حرب الكرماني: سئل أحمد عن تفسير حديث ابن عمر: " القبالات ربا " قال: هو أن يتقبل القرية فيها النخل والعلوج، قيل: فإن لم يكن فيها نخل، وهي أرض بيضاء؟ قال: لا بأس، إنما هو الآن مستأجر، قيل: فإن فيها علوجا؟ قال: فهذا هو القبالة المكروهة، قال حرب: حدثنا عبيد الله بن معاذ". (٢)

١٢٢. ٣٦-"أحدهما: ليس له أن يأخذ؛ وهو مذهب مالك وأحمد.
والثاني: له أن يأخذ؛ وهو مذهب الشافعي.
و [أما] أبو حنيفة فيسوغ الأخذ من جنس الحق.
ومال الشيخ إلى عدم الجواز.
٦٠- قال: وإذا دفع الزكاة إلى الوالدين إذا كانوا غارمين / أو مكاتبين ففي ذلك وجهان، والأظهر جواز ذلك، وأما إن كانوا فقراء وهو عاجز عن نفقتهم فالأقوى جواز دفعها إليهم في هذا الحال؛ لأن

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٥٧/٦
(٢) القواعد النورانية ص/٢٠٧

المقتضى [موجود، والمانع مفقود؛ فوجب العمل بالمقتضى] السالم عن المعارض المقام.

٦١- وقال في أثناء كلامه في مسألة العينة: والشرط بين الناس ما عدوه شرطا كما أن البيع بينهم ما عدوه بيعا، والإجارة بينهم ما عدوها إجارة، وكذلك النكاح [بينهم ما عدوه نكاحا؛ فإن الله ذكر البيع والنكاح] في كتابه ولم يذكر لذلك حد في الشرع، ولا له حد في اللغة، والأسماء تعرف حدودها تارة بالشرع - كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج - وتارة باللغة - كالشمس، والقمر، والبر، والبحر - وتارة بالعرف - كالقبض، والتصرف، وكذلك العقود كالبيع والإجارة والنكاح والهبة، وغير ذلك - فإذا تواطأ الناس على شرط وتعاقدوا؛ فهذا [شرط] عند أهل العرف، والله أعلم.". (١)

١٢٣. ٣٧-"الآخر، كما في هذه النظائر، وقد يكون أحدهما هو العام كما في نصاب السرقة وكما في التقابض، فإن بعضهم يستعمل مثل هذا وفيه نظر، مثل أن يقال للأم مع الأخوين: اتفقوا على وجوب السدس واختلفوا فيما زاد عليه والأصل عدمه، فإن القائل بالثلث كذلك. فهذا يشبه القول بأقل ما قيل، بل هو هو. ولو قال أيضا: قد اتفقوا على توريث الجد واختلفوا في توريث الإخوة لكان ضعيفا؛ لأن القدر الذي اتفقوا عليه إنما هو ما لم يقل إنه حق الأخ، إلا أن يحتج على ميراث الجد بنص وبنفي ميراث الأخ بالأصل، فهذا نوع آخر. وقد يقال: المقتضى لتوريث الجد الجميع ثابت بالإجماع وإما المانع منه المزاحمة وهي منتفية بالأصل، فهذا قريب من التمسك بأقل ما قيل بل هو أقوى منه لأن الإجماع على استحقاق الجميع عند عدم المزاحم إجماع مفرد لا مركب.

وهنا مسائل كثيرة من الظواهر السمعية والعقلية التي قد علم بالنص أو الإجماع أو العقل أن دلالتها ليست مطلقة. وغالب كلام المتنازعين في هذا النوع من الأدلة، وهو محتاج إلى تحقيق وتفصيل إذ الكلام في أنواع الأدلة، ثم في أنواع التقييدات من جهة التقدير والتنويع والقلة والكثرة وغير ذلك. والله أعلم (١) .

فصل

في حد القبيح والحسن والمباح

قال شيخنا: قال القاضي: قد قيل: الحسن ما له فعله، والقبيح ما ليس له فعله. قال: وقيل: المباح من الحسن. وقيل: الحسن ما مدح فاعله والقبيح عكسه، وقال هذا القائل: لا يوصف المباح بأنه

---

(١) المسائل والأجوبة ١/١٨٧

حسن (٢) .

---

(١) المسودة في أصول الفقه من ص ٤٩٢-٤٩٤ ف ٢/٥، ١١. وقد اكتفيت في الإشارة إلى النسخ بما أشار إليه كما تقدم ولما يأتي.

(٢) المسودة ص ٥٧٧ ف ٢/٥.". (١)

١٢٤. ٣٨-"كتاب العدد

قال شيخنا: والصواب أن يقال: إن عدة الوفاة هي حرم لانقضاء النكاح، ورعاية لحق الزوج، ولهذا تحد المتوفى عنها في عدة الوفاة رعاية لحق الزوج فجعلت العدة حريما لحق هذا العقد الذي له خطر وشأن فيحصل بهذه فصل بين نكاح الأول ونكاح الثاني ولا يتصل النكاحان.

ألا ترى أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لما عظم حقه حرم نساؤه بعده، وبهذا اختص الرسول لأن أزواجه في الدنيا هن أزواجه في الآخرة، بخلاف غيره فإنه لو حرم على المرأة أن تتزوج بغير زوجها تضررت المتوفى عنها، وربما كان الثاني خيرا لها من الأول، ولكن لو تأيمت على أولاد الأول لكانت محمودة على ذلك مستحبا لها في الحديث "أنا وامرأة سفعاء الخدين كهاتين يوم القيامة، وأومأ بالوسطى والسبابة امرأة أيمت من زوجها ذات منصب وجمال وحبست نفسها على يتامى لها حتى بانوا أو ماتوا" وإذا كان **المقتضى** لتحريمها قائما فلا أقل من مدة تتربصها، وقد كانت في الجاهلية تتربص سنة فخففها الله سبحانه بأربعة أشهر وعشر، وقيل لسعيد بن المسيب: ما بال العشر؟ قال: فيها ينفخ الروح فيحصل في هذه المدة براءة الرحم حيث يحتاج إليه، وقضاء حق الزوج إذا لم يحتج إلى ذلك (١) .

---

(١) زاد المعاد (٤/ ٢٠٩) ، ف (٢/ ٣٢٩) لم يبين ابن القيم رحمه الله متى انتهى كلام شيخه. ويحتمل أنه انتهى قبل قوله: ولهذا إلخ.". (٢)

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/٢٢

(٢) المستدرك على مجموع الفتاوى ٥/٥٤

١٢٥. ٣٩-"الحق فيه لا ظن ولا هوى فيدركه القلب ويعلم أن هذا مثل ذلك بالضرورة فينقاد إلى الحق لزوال المانع فالغرض أن الأمثال تضرب تارة لتحقيق المقتضى وتارة لدفع المانع ويكون المقصود بها العلم تصورا أو تصديقا ويكون المقصود بها أيضا اتباع العلم والعمل بموجبه أيضا وهذا كما أن الملكين لما نزلا على داود فقالا فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط ﴿٢٢﴾ إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب ﴿٢٣﴾ قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه الآية [ص ٢٢ - ٢٤] فلما حكم داود تبين أن هذا مثل مضروب له وعلم حال نفسه ومعلوم أن الأدلة العلمية على قضية كلية يحصل بها التصورات العلمية على هذه القضية لكن هذه لم يكن فيها مانع يخاف أن يعوقه عن معرفة الحق واتباعه فكان التمثيل بما يؤمن فيه المانع محصلا للمقصود وما نحن فيه من تمثيل المكان وتقديره بالزمان وتقديره هو من هذا الباب فإن مورد النزاع قد حصل فيه للمنازع من الاعتقاد ما قد يصرف عن تصور المطلوب وإلا فالأمران بديهيان فطريان ضروريان في الحقيقة وإذا كان كذلك فنحن نتكلم على ما ضرب من المثل". (١)

١٢٦. ٤٠-"وهذا كله مما يوجب توفر الهمم والدواعي على معرفة معنى الصمد وهذا أمر يجده الناس من نفوسهم فإنه إذا قرأها الإنسان مرة بعد مرة اشتاق إلى معرفة معنى ما يقول والنفس تتألم بأن تتكلم بشيء لا تفهمه فالمقتضى لمعرفة هذا الاسم كان فيهم موجودا قويا عاما متكررا والمانع من ذلك منتف وأنه لا مانع لهم من المسألة عن هذا الاسم ويتوكد هذا بشيئين أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا علم أصحابه القرآن علمهم ما فيه من العلم والعمل كما قال أبو عبد الرحمن السلمي حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل قالوا". (٢)

١٢٧. ٤١-"فإذا كان اسمه الرحمن قد أنزل فيه ما انزل فكيف إنكار سائر الأسماء ومعلوم أن اللفظ إذا كان علما محضا لم ينكره أحد ولو كانت أعلاما لم يفرق بين الرحمن والعليم والقدير

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ١٤٥/٥

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٥٤٤/٧

وما ذكره صاحب كتاب المضنون مع المتفلسفة من أن العلم بالممكنات هو المقتضى لوجودها معلوم البطلان بأدنى تأمل فإن العلم نوعان علم نظري وعلم عملي فأما النظري وهو العلم بما لا يفعله العالم كعلم الله بنفسه وكعلمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فهذا ليس مقتضيا لوجود المعلوم بالضرورة واتفاق العقلاء وإن كان قد يكون سببا لبعض الأعمال

وأما العلم العملي كعلم الله بمخلوقاته وكعلمنا بمفعولاتنا فهذا العلم وحده ليس موجبا لوجود المعلوم بلا قدرة ولا إرادة وعمل فإنا إذا تصورنا ما نريد فعله لم يكن مجرد تصورنا ما نريد ولم نقدر عليه لم يكن وإذا كنا قادرين على ما نتصوره ولا نريده لم يكن بل لا بد علمنا به وإرادتنا له وقدرتنا عليه

فلو قال قائل علم الله ليس كعلمنا

قيل له وذات الله ليست كذاتنا ولا قدرته وإرادته كقدرتنا وإرادتنا

وهذا السؤال قد بسط الشيخ الكلام عليه وقد اختصر منه وقال في وسط الكلام على هذا السؤال إثبات ابن تيمية وأهل السنة الماهية لله تعالى

بل لكل موجود حقيقة تخصه يتميز بها عما سواه ويباين بها غيره وهذه الحقيقة هي حقيقة الربوبية وبنفيها ضل الجهمية من المعتزلة والفلاسفة". (١)

١٢٨. ٤٢-"إن إبليس قال لربه عز وجل بعزتك وجلالك لا أبرح أغوى بني آدم ما دامت الأرواح فيهم فقال له ربه عز وجل فبعزتي وجلالي لا أبرح أغفر لهم ما استغفروني

فصل

العصيان يقع مع ضعف العلم

وجميع ما يتوب العبد منه سواء كان فعلا أو تركا قد لا يكون كان عالما بأنه ينبغي التوبة منه وقد يكون كان عالما بذلك فإن الإنسان كثيرا ما يكون غير عالم بوجوب الشيء أو قبحه ثم يتبين له فيما بعد وجوبه أو قبحه وقد يكون عالما بوجوبه أو قبحه ويتركه أو يفعله لضعف المقتضى لفعل الواجب أو قوة المقتضى لفعل القبيح لكن هذا لا يكاد يقع إلا مع ضعف العلم بوجوبه وقبحه وإلا فإذا كمل العلم استلزم الإرادة الجازمة في الطرفين ولهذا قال سبحانه إنما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم

---

(١) جامع الرسائل لابن تيمية - رشاد سالم ١٧٢/١

يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما [سورة النساء ١٧] قال أبو العالية قال أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كل من عصى الله فهو جاهل وكل من تاب قبل الموت فقد تاب من قريب". (١)

١٢٩. ٤٣-"ومن أراد أن يماظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعيا، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي بل يقولون: ما تعنون بقولكم: إن كل مرئي جسم؟.

فإن فسروا ذلك بان كل مرئي يجب أن يكون قد ركبه مركب، أو أن يكون كان متفرقا فاجتمع، أو أنه يمكن تفريقه، ونحو ذلك، منعوا هم المقدمة الأولى، وقالوا: هذه السماوات مرئية مشهودة، ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة، وإذا جاز أن يرى ما يقبل التفريق فما لا يقبله أولى بإمكان رؤيته، فالله تعالى أحق بأن تمكن رؤيته من السماوات ومن كل قائم بنفسه، فإن **المقتضى** للرؤية لا يجوز أن يكون أمرا عدميا، بل لا يكون إلا وجوديا، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

وإن قالوا: مرادنا بالجسم المركب أنه مركب من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة نازعوهم في هذا، وقالوا: دعوى كون السماوات مركبة من جواهر منفردة، أو من مادة وصورة دعوى ممنوعة أو باطلة، وبينوا فساد قول من يدعي هذا، وقول من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المادة والصورة، وقالوا: إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا، وإن ركبه ركبه من أجسام أخري وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم، كما يخلق الإنسان من الماء المهين، وقد ركبت العظام في مواضعها من بدن ابن آدم، وركب الكواكب في السماء، فهذا". (٢)

١٣٠. ٤٤-"ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: ٢] ، وقوله: ﴿إنما أنت منذر من يخشاها﴾ [النازعات: ٤٥] ، وقوله: ﴿إنما تنذر من اتبع الذكر﴾ [يس: ١١] ، فالمراد به الهدى التام المستلزم لحصول الاهتداء، وهو المطلوب في قوله: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ .

---

(١) جامع الرسائل لابن تيمية - رشاد سالم ١/٢٣٦

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/٢٥١

وكذلك الإنذار التام المستلزم خشية المنذر وحذره مما أنذر به من العذاب، وهذا بخلاف قوله: ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ (فصلت: ١٧) ، فالمراد به البيان والإرشاد **المقتضى** للاهتداء، وإن كان موقوفا على شروط وله موانع.

وهكذا إذا قيل: هو موجب بذاته، أو علة بذاتة، ونحو ذلك،: إن أريد بذلك أنه موجب ما يوجبه من مفعولاته بمشيئته وقدرته، في الوقت الذي شاء كونه فيه، فهذا حق، لا منافاة بين كونه موجبا وفاعلا بالاختيار على هذا التفسير.

وإن أريد به أنه موجب بذات عرية عن الصفات، أو موجب تام لمعلول مقارن له – وهذا قول هؤلاء – وكل من الأمرين باطل.

فقد قامت الدلائل القينية على اتصافه بصفات الإثبات، وقامت الدلائل اليقينية على امتناع كون الأثر مقارنا للمؤثر وتأثيره في الزمان، ولو كان فاعلا بدون مشيئته وقدرته كالمؤثرات الطبيعية، فكيف في الفاعل بمشيئته وقدرته؟ فإن هذا مما يظهر للعقلاء امتناع أن يكون شيء من مقدوراته قديما أزليا لم يزل ولا يزال.

فمن تصور هذه الأمور تصورا تاما، علم بالاضطرار أنه يمتنع أن يكون في العالم شيئ قديم، وهو المطلوب.". (١)

١٣١. ٤٥-"والبصر صفات حادثة، ولا بد لها من محل، وهو ذاته تعالى، ولأنه يصح قيام الصفات القديمة بذاته تعالى باتفاق منا ومن الأشعرية، والقدم لا يعتبر في **المقتضى**، فإنه عبارة عن نفس الأزلية وهو عدمي، **فالمقتضى** هو كونها صفات، والحوادث كذلك فليلزم قيامها به) .

قال: (والجواب عن الأول بالجواب عن أدلة حدوث تلك الصفات، وعن الثاني بأن تلك الصفات قد تكون مخالفة لهذه بالنوع، سلمنا أنه لا فارق سوى القدم فلم قلتم: إنه عدمي، فإنه عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي ثبوت؟)

قلت: ليس المقصود هنا ذكر أدلة المثبتة، فإن النصوص تدل على ذلك في مواضع لا تكاد تحصى إلا بكلفة، وإنما الغرض بيان: هل في العقل ما يعارض النصوص؟ ومن أراد تقرير ما احتجوا به من الدليل

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٠٣/١

العقلي على الإثبات قدح فما يذكره النفاة من امتناع حدوث تلك الأمور.". (١)

١٣٢. ٤٦-"له، ولا يحتاج إلى هذا، بل يقال: القديم إن كان واجبا بنفسه امتنع عدمه، وإن لم يكن كذلك فالمقتضى له - سواء سمي موجبا أو مختارا - إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محدث أو لا، والثاني ممتنع، فإن القديم لا يتوقف على شرط محدث، إذ لو توقف عليه لكان القديم مع المحدث أو بعده، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم ان يكون قد وجد المقتضى التام المستلزم له في الأزل، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضى التام، ثم كون القديم لا يكون مقتضية له اختيار: فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه، والمقصود هنا: أن منازعه نازعه في كون السكون وجوديا.

وقد احتج عليه الرازي بأن (تبدل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس، يقتضي كون أحدهما وجوديا، لأن رفع العدم ثبوت، فيكون الآخر وجوديا، لأن الحركة هي: الحصول في حيز مسبوقا بالحصول في الآخر، والسكون هو: الحصول في حيز مسبوقا بالحصول فيه، فاختلافهما إنما هو بالمسبوقية بالغير، وإنها وصف عرضي لا يمنع اتحاد الماهية، فيلزم كونهما وجوديين) .". (٢)

١٣٣. ٤٧-"يقال له: فالجسم إذا كان ساكنا، فإما أن يكون السكون وجوديا أو مستلزما لأمر وجودي، وحينئذ فالمقتضى لذلك الأمر الوجودي: إما موجب بنفسه، ويساق الدليل إلى آخره، لكن من قال: (إن الجسم الأول كان ساكنا في الأزل ثم تحرك) يقول في هذا ما يقوله القائلون بحدوث الأجسام، فإنهم إذا قالوا: (حدثت هي وحركتها من غير سبب يقتضي حدوثها) قال لهم هذا المنازع: بل كان ما قدر قديما من الأجسام ساكنا، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضي حركتها، وهذا يقوله من يقول: إن الأول جسم، وإنه يتجدد له الفعل بعد أن لم يكن له فاعلا، ويقول: الكلام في حدوث الفعل القائم به كالكلام في حدوث المفعول المنفصل عنه.

وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبلة وغيرهم تنازعوا في ثبوت جسم قديم:

فطائفة قالت: بامتناع جسم قديم، وحدوث كل جسم، وتنازعوا في المحدث للجسم، هل أحدث بعد أن لم يكن محدثا بدون سبب حادث أصلا، أم لا بد من سبب حادث؟ وهل تقوم به أمور حادثة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/٢١٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢/٣٧٢

كإرادة حادثة، وتصور حادث، بل وفعل حادث؟ على قولين لهم.". (١)

١٣٤. ٤٨-"الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له، لا تفتقر صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وبين فيه فساد ما يقوله المنطقيون: من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة، ونحو ذلك، فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سببا غير سبب وجودها، وهذا غلط لا يستريب فيه من فهمه، مع أنه لاحاجة بنا هنا إلى هذا، بل نقول: مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدرا أو غير ذلك، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر، بل المشاهد خلاف ذلك، فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة، بل لأمر يخصها، هو من لوازمها، بمعنى أن المقتضي لذاتها هو **المقتضى** لذلك اللازم.

وأيضا، فقوله: (إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال) ممنوع.

وقوله: (لأن المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فمحله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات) .

يقال له: محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات، كما أن محل التحيز هو المتحيز، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل". (٢)

١٣٥. ٤٩-"الممكنة توجد بالأفراد، لكان الغير الذي يفتقر إليه الممكن محتاجا إلى غيره، مع أن كلا من المحتاجين لا يغني عن نفسه شيئا أصلا ألبتة.

يزيد هذا إيضاحا أن الممكن مع عدم **المقتضى** التام يكون ممتنعا لا ممكنا وأعني **بالمقتضى** التام الذي يلزم من وجوده وجود **المقتضى**، لكن يكون ممتنعا لغيره، فإذا كان كل من الممكنات له علة ممكنة، والعلة الممكنة ليست مقتضيا تاما، فإنها لا توجد إلا بغيرها، إذ الممكن مفتقر إلى غيره، فوجوده مجردا عن مقتضية تام، كان كل منها ممتنعا، وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها، ويمتنع مع

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٨٤/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧٩/٣

ذلك ان تكون جملتها ممكنة، فضلا عن أن تكون واجبة.

فتبين بذلك أن جملة العلل الممكنات التي لا تتناهى جملة ممتنعة، فامتنع أن يقال: هي موجودة معلولة للأفراد، لأن الممتنع لا يكون موجودا لا معلولا ولا غير معلول.

يبين ذلك ان تقدير معلول لا علة له ممتنع، والممكن الموجود معلول لغيره، فإذا قدر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولا فقد قدر معلولات لا تتناهي.

ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضي استغناءها عن العلة.

وإذا قيل: إن الجملة معلولة للآحاد فقد ضم معلول إلى معلولات لا تتناهى، وذلك لا يقتضي استغناءها عن العلة.". (١)

١٣٦. ٥٠-"وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع؟

الجواب عن هذا الاعتراض من وجوه

الوجه الأول

أن نقول: العلم بكون مجموع المعلولات الممكنة معلولا ممكنا أمر معلوم بالأضطرار، فإن المجموع مفتقر إلى المعلولات الممكنة، والمفتقر إلى المعلول أولى أن يكون معلولا، وحينئذ فما أورده من القدح في تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحا في الضروريات فهو من جنس شبه السوفسطائية.

الوجه الثاني

أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجبا بنفسه وإما أن يكون ممكنا وإذا كان ممكنا فالمقتضى له غما نفسه أو جزؤه أو أمر خارج عنه.

أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة، لأن المجموع غما كل واحد واحد من الأفراد، وغما الهيئة الاجتماعية، وإما مجموعهما، وكل من ذلك ممكن.

فإذا ليس الأفراد ممكنة وكل منها معلول ولو قدر مالا غاية له". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٠٣/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢٤٤/٣

١٣٧. ٥١-"العدم بخلاف ما هو لم يعدم قط ولم يكن عدمه في وقت من الأوقات.

الثاني: أن هذه لا يوجبها نفس الواجب إذا لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية، بل إنما توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها تم حصول **المقتضى** التام، فحينئذ ليست من لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام، ومن جملة ذلك الأمور الحادثة التي هي شرط في حدوثها، وإذا عدمت فأنها تعدم لانتفاء بعض هذه الشروط الشروط الحادثة، أو لحدوث مانع ضاد وجودها، ومنع تمام علتها التامة فعدمت لعدم بعض الحوادث أو وجود بعض الحوادث، كما وجدت لحدوث بعض الحوادث.". (١)

١٣٨. ٥٢-"كان ممتنعا **والمقتضى** الممكن ألزم اللوازم له وأعظم الشروط ولا فرق بين أن يقدر مع انتفاء اللازم أو يقدر لا مع ثبوت اللازم فالأمر سواء هو في كليهما ممتنع إلا مع اللازم فإن وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع، ولهذا كل ما يقدر في الخارج فإما واجب بنفسه او بغيره وإما ممتنع بنفسه أو بغيره.

فإذا قيل: هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع.

قيل: ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع وإنما ذاك شيء يقدر ف يالذهن فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها.

وانت لم تتكلم فيما يقدر في الأذهان بل قلت: كل موجود فجعلت التقسيم واردا على الأمور الموجودة ف يالخارج وتلك إما موجودة بنفسها وإما بغيرها، وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلا إذا كان في الذهن، مع أنه في الذهن موجودا ذهنيا

الوجه الخامس

قوله إن قرن باعتبار ذاته واجبا أو ممتنعا، وغن لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها، بقي له من". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٢٥٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٤٤

١٣٩. ٥٣-"فيه كالقول في الأول، وإن كان غير متحرك لزم وجود حركات متوالية عن غير متحرك، وهذا قولهم، وهو باطل

وذلك أن أجزاء الحركات متعاقبة شيئا بعد شيء فالمقتضى لكل من تلك الأجزاء يمتنع ان يكون موجبا تاما في الأزل، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقارنه موجبه، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها . وحينئذ يلزم كون المحدث قديما وهو ممتنع، أو يقال إن كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلولها لزم ذلك، وإن لم تستلزم ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة عن موجب قديم، فيجوز أن يتحرك الشيء بعد ان لم يكن متحركا بدون سبب حادث، وهذا يبطل قولكم، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتا في الأزل لزم ان يكون حادثا، والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره، فيمتنع أن يحدث هو او غيره عن علة تامة قديمة، فإذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه شيء حادث، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك

ومما اعترف به ابن رشد وغيره من الفلاسفة والمتكلمين وقال عن إخوانه لفلاسفة إن الذي يتمسكون به سببان:

أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وإن كل متغير فله مغير

والثاني أن القديم لا يتغير بضروب من ضروب التغير

وقال وهذا كله عسير البيان

قلت وهذا المقام وهو حدوث الحوادث عن ذات لا". (١)

١٤٠. ٥٤-"الإنسان من نفسه على الله تعالى أنه قد كان نطفة، ثم تقلبت به الأحوال إلى أن انتهى إلى حال الكمال، فلا بد لهذا التنقل والتغير من مغير.

ولم يكن التغير في وقت أولى من وقت.

فلا يخلو ذلك المغير إما أن يكون قد اقتضى تغيرها على سبيل الإيجاب من غير اختيار بالطبع أو القالب، أو يكون اقتضى تغيرها على سبيل الاختبار وهو الفاعل.

ولا يخلو ذلك الفاعل إما أن يكون هو الإنسان أو غيره.

وإن كان غيره فلا يخلو إما أن يكون من جنسه أو من غير جنسه.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤١٢/٣

فإن كان من جنسه فإما أن يكون أبويه أو غيرهما.

فإن كان من غير جنسه فهو قولنا.

وسنبطل سائر الأقسام، ونثبت هذا الأخير.

أما أنه لا يجوز أن يكون الإنسان قد تشكل لأجل أن الرحم على شكل القالب، فلأن الكلام فيمن شكل ذلك القالب، كالكلام فيمن شكل الإنسان، ولأن القالب يقتضي تشكيل ظاهر ما يلقى فيه.

فما الذي اقتضى تشكيل باطن الإنسان ووضع أجزاء الباطن مواضعها؟ ولا يجوز أن يكون المقتضى لتغيير الإنسان وتشكيله طبيعية غير عالمة ولا مختارة، لأن الإنسان أبلغ في الترتيب والحكمة من بناء دار وصناعة تاج.

وكما لم يجز أن يحصل ذلك ممن ليس بعالم فكذلك الإنسان.

ألا ترى أن أعضاء الإنسان مقسومة على حسب المنفعة وموضوعة مواضعها؟ ولا يجوز أن يكون الإنسان هو". (١)

١٤١. ٥٥-"وكذلك القضايا الحسابية، كالعلم بالمضروبات والمنسوبات والمجموعات ونحو ذلك، هو ضروري لمن علمه، فإذا أخبر أهل تواتر بذلك لواحد حصل له العلم بذلك، وإن كانوا إنما أخبروا عن علم ضروري.

وهكذا العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب، يعلمه من باشره وجربه ضرورة، ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر.

ولهذا كان العلم بأن محمدا صلى الله عليه وسلم، كان صادقا معروفا بالصدق لا يكذب متواترا عند من لم يباشره، لأن الذين جربوه من أعدائه وغيرهم كانوا متفقين على أنه صادق أمين، حتى أن هرقل لما سأل أبا سفيان - وكان حين سأله من أشد الناس عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم -: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فقال أبو سفيان: لا.

فأخبر أنه - هو وغيره من قريش - لم يكونوا يتهمونه بالكذب، فضلا عن أن يخبروا عنه بالكذب، وكانوا يسمونه الأمين.

ولما كان أبو سفيان مخبرا بهذا بين جماعة من قومه يقرونه على ذلك، مع قيام المقتضى للتكذيب لو

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٢/٨

كان قد كذب، استفاد هرقل بهذا أنه لا يكذب.

فقال: قد علمت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله.

وهذا وأمثاله باب واسع، فالعلم بمخبر الأخبار يحصل إذا كان المخبر عالما بالضرورة، سواء كان المخبر مشاهدا أو لم يكن.". (١)

١٤٢. ٥٦-"وهذا أعظم عليهم: وهو أن يكون متحركا بحركة من غيره.

وإذا قيل: نقول في صدور الفعل الدائم الذي في الفلك عن الواجب ما يقال لو كان ذلك الفعل في الواجب.

قيل: الفعل إذا كان قائما في الواجب بنفسه، لم يكن على هذا القول يمتنع أن تقوم به الأفعال التي تتعلق بمشيئته وقدرته، ولا يكون مفتقرا في شيء من ذلك إلى شيء من مخلوقاته، بل كل ما سواه فقير إليه.

وأما على قولهم: فهم يقولون: إنه يمتنع أن يقوم بالمبدأ الأول شيء من الأفعال، ويقولون: إن الفعل الدائم القائم بالفلك صادر عنه شيئا بعد شيء.

فيقال لهم: الفلك إن كان واجبا بنفسه، فقد قام بالواجب بنفسه حركات شيئا بعد شيء، فامتنع أن يقولوا: إن الواجب بنفسه لا تقوم به الأفعال.

وإن كان الفلك ليس واجبا بنفسه، لم ممكن بنفسه، فهو صادر عن الأول: ذاته وصفاته وأفعاله.

فإذا قدر قديما لزم أن يكون المقتضى التام له قديما، والفلك الممكن قابل للحركة شيئا بعد شيء، فلا بد له من واجب، والحركة ممكنة لا واجبة بنفسها، فلا بد لها من فاعل يفعلها شيئا بعد شيء، فإذا قدر الفاعل الفلك، ففاعله الفلك ممكنة، فإذا حدثت شيئا بعد شيء لم يكن". (٢)

١٤٣. ٥٧-"وعلى هذا القول فيلزم حدوث كل ماسوى الله تعالى.

وبهذا يظهر بطلان قولهم وصحة قول المسلمين، فإنهم قد يشبهون قولهم بما يحدث شيئا فشيئا عن الفاعل بالاختيار أو بالطبع، كالحجر الهابط، وكالمسافر إلى بلد، فإنه يقطع المسافة شيئا فشيئا،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨/٢٣٧

والمقتضى لقطعه المسافة، وهو قصده تلك المدينة، قائم.

لكن قطعه للجزء الثاني منها مشروط بعدم الأول.

فيقال لهم: هذا يدل على فساد قولكم، فإنه ليس هنا مؤثر تام قارنه أثره، ولم يوجد الأثر إلا عقب التأثير التام لا معه، فليس هذا نظير قولكم، بل هو نظير قول من يقول: لم يزل يحدث شيئا بعد شيء، وإحداثه للثاني مشروط بعدم الأول.

وهذا نظير قول من يقول: لم يزل متكلما إذا شاء، فعالا لما يشاء، فوجود الثاني، كالإرادة الثانية، والكلمة الثانية، والفعل الثاني، مشروط بانقضاء الأول، وبانقضاء الأول تم المؤثر التام المقتضى لوجود الثاني.

وعلى هذا فكل ما سوى الرب حادث كائن بعد أن لم يكن، وهو سبحانه المختص بالقدم والأزلية، فليس في مفعولاته قديم، وإن قدر أنه لم يزل فاعلا، وليس معه شيء قديم بقدمه، بل ليس في المفعولات قديم". (١)

١٤٤. ٥٨-"المحدث لا يخلو من أن يحدث مع وجوب حدوثه، أو مع جواز حدوثه وجواز أن لا يحدث.

وأبطل الأول، بأنه لو كان حدوثه واجبا، لم يكن حدوثه في حال بأولى من حدوثه قبل تلك الحال، فلا يستقر حدوثه على حال، إذ كان حدوثه واجبا في نفسه.

وقد قال قبل هذا: إن وجود القديم واجب، وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال، فصح أنه واجب الوجود في كل حال، واستحال عدمه.

وهذا التقسيم لا يحتاج إليه، ولا على إبطال هذا القسم بما ذكروه، وذلك أن قول القائل: إما أن يحدث مع وجوب حدوثه، أو مع جواز حدوثه.

إما أن يريد به وجوب حدثه بنفسه، أو وجوبه بغيره.

فإن أراد به الثاني فهذا لا يمتنع، بل يجوز أن يقال: المحدث حدث مع وجوب حدوثه بالمقتضى لحدوثه لا بنفسه، أي وجد المقتضي التام لحدوثه، الذي يمتنع معه أن لا يحدث.

وهذا إذا قيل، فإنه يدل على ثبوت الصانع المحدث أيضا لا ينفي ذلك، فليس في إثبات هذا القسم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/٢٧٢

ما ينفي ثبوت الصانع.

ولكن هؤلاء المعتزلة قد ينازعون قي كون الممكن عند وجود المقتضى التام يكون واجبا.

ويقولون: لا يقع شيء من الممكنات والحوادث إلا على وجه الجواز، أو أن يكون بالوجود أولى منه بالعدم، لا على وجه الوجوب.". (١)

١٤٥. ٥٩-"وهذه هي الطريقة التي سلكها القاضي أبو بكر ومن وافقه، وهي خير وأقرب وأصح من طريقة أبي الحسين.

أما كونها خيرا وأقرب فظاهر، وأما كونها أصح فلأن أبا الحسين جعل من مقدمات حجته أنه إذا حدث مع وجوب أن يحدث، لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل، فلا يستقر حدوثه على حال.

وهذا كما تقدم فيه إجمال يحتاج إلى استفصال، يترتب عليه نزاع.

فإذا قال له القائل: بل حدث مع وجوب أن يحدث لمقتضى اقتضى وجوب حدوثه في تلك الحال، لم يمكنه أن يقول: ليس إيجاب المقتضى لحدوثه في تلك الحال بأولى من اقتضائه لوجوب حدوثه في غير تلك الحال، لأنه يقول له كما قلت: إن المقتضى لحدوثه مع جواز حدوثه، يخصص الحدوث بحال من حال، كذلك يقول: إن المقتضي لوجوب حدوثه يخصص الحدوث بحال دون حال.

فإن قال: المقتضى الموجب لا يخص بحال دون حال، بخلاف المقتضى مع عدم وجوب الاقتضاء.

كان الجواب من وجوه:

أحدها: المنع، فإن هذه دعوى مجردة.

الثاني: أن يقال: لا نسلم أنه يمكن أن يكون شيء مقتضيا للحدوث إلا مع الوجوب، وإنه مادام اقتضاؤه جائزا فإنه يمتنع الاقتضاء، وذلك". (٢)

١٤٦. ٦٠-"لأنه إذا جاز أن يقتضى، وجاز أن لا يقتضى، كان كل من الأمرين ممكنا جائزا، لم يكن ثبوت الاقتضاء أولى من انتفاء، لولا أمر آخر اقتضى ذلك الاقتضاء، ثم القول في اقتضاء ذلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٩٧/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣٠٠/٨

الاقتضاء كالأول، ويلزم منه توقف حدوث الحوادث على اقتضاءات متسلسلة لا نهاية لها، ولا وجود لشيء منه، وما توقف على ما لا وجود له فلا وجود له، وهو يبطل التسلسل فيما هو دون هذا.

وهذا المقام مقام معروف للمعتزلة في فعل الرب، وفعل العبد يذكرونه في مسألة حدوث العالم، ومسألة القدر، وهو مما استطالت عليهم به أهل السنة والفلاسفة وغيرهم.

لا سيما وأبو الحسين يقول: إنه مع فعل القادر يتوقف على الداعي، وإنه عند وجود الداعي التام يجب وجود المقدور، فيكون أصل قوله موافق لقول من قال من أهل السنة ومن الفلاسفة: إن الحادث يحدث مع وجوب أن يحدث، وهذايناقض قوله بأنه لا يحدث إلا مع جواز الحدوث لا مع وجوبه.

الثالث أن يقال: هب أنا سلمنا إمكان ثبوت المقتضى، وأنه يقتضى مع جواز أن لا يقتضى، وأنه يخص الحدوث بحال دون حال، فإذا أمكن الحدوث والتخصيص بما هو مقتض مع جواز أن لا يقتضى، فالحدوث والتخصيص بمقتض واجب الاقتضاء أولى وأحرى.

فإن قيل: ما كان واجب الاقتضاء لم يتخلف عنه مقتضاه، فيلزم قدم الحوادث، بخلاف ما كان جائز الاقتضاء.". (١)

١٤٧. ٦١-"وهذا الذي ذكره القاضي أبو بكر وأمثاله، أظهر مما استدل عليه أبو الحسين وأمثاله، من أن الحدوث: إما أن يكون على وجه الوجوب، أو على وجه الجواز.

وهذا الذي ذكره أبو الحسين وأتباعه من أن الجائز الممكن ليس وجوده أولى من عدمه، لولا المقتضى لحدثه، أظهر مما ذكره ابن سينا، والرازي، وأمثالهما، من أن الجائز الممكن ليس وجوده أولى من عدمه، ولا عدمه أولى من وجوده إلا لمرجح منفصل عنه.

وطريق هؤلاء بعضها أصح وأقرب من طريق بعض.

وقد ظهر بما ذكرنا فساد القاضي أبي بكر: أنه لم يخالف في أن افتقار المحدث إلى محدث مما لا يعلم بالاضطرار، وإنما يتطرق إليه بالفحص والبحث إلا شرذمة لا يعتد بقولها، ادعت في هذه المذهب البديهة.

كلام الأشعري في اللمع عن إثبات وجود الله تعالى وتعليق ابن تيمية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٠١/٨

ثم يقال له: إن كان هذا حقا، فالأشعري لم يذكر في اللمع دليلا على ذلك، بل جعل ذلك مسلما، وإنما أثبت حدوث الإنسان وأنه". (١)

١٤٨. ٦٢-"واحتجاج الفقهاء، كأحمد وغيرهم، بهذا الحديث على أنه متى سبي منفردا عن أبويه يصير مسلما، لا يستلزم أن يكون المراد بتكفير الأبوين مجرد لحاقه بهما في الدين، ولكن وجه الحجة أنه إذا ولد على الملة فإنما ينقله عنها الأبوان اللذان يغيرانه عن الفطره، فمتى سباه المسلمون منفردا عنهما، لم يكن هناك من يغير دينها، وهو مولود على الملة الحنيفية، فيصير مسلما **بالمقتضى** السالم عن المعارض، ولو كان الأبوان يجعلانه كافرا في نفس الأمر بدون تعليم وتلقين، لكان الصبي المسبى بمنزلة الكافر.

ومعلوم أن الكافر البالغ إذا سباه المسلمون لم يصر مسلما، لأنه صار كافرا حقيقة.

فلو كان الصبي التابع لأبويه كافرا حقيقة، لم ينتقل عن الكفر بالسباء، فعلم أنه كان يجزي عليه حكم الكفر في الدنيا تبعا لأبويه، لا لأنه صار كافرا في نفس الأمر.

يبين ذلك أنه لو سباه كفار، لم يكن معه أبواه ولم يصر مسلما، فهو هنا كافر في حكم الدنيا، وإن لم يكن أبواه هوداه ونصراه ومجساه.

فعلم أن المراد بالحديث أن الأبوين يلقنانه الكفر ويعلمانه إياه.

وذكر صلى الله عليه وسلم الأبوين لأنهما الأصل العام الغالب في تربية الأطفال، فإن كل طفل غير فلا بد له من أبوين، وهما اللذان يربيانه مع بقائهما وقدرتهما، بخلاف ما إذا ماتا أو عجزا لسبي الولد عنهما أو غير ذلك.". (٢)

١٤٩. ٦٣-"بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال مالا يحتاج معه إلى كلام أحد، فإن كان كل مولود يولد على هذه الفطرة، لزم أن يكون **المقتضى** للمعرفة حاصلا لكل مولود، وهو المطلوب.

والمقتضى التام يستلزم مقتضاه، فتبين أن أحد الأمرين لازم: إما لكون الفطرة مستلزمة للمعرفة، وإلا استوى الكفر والإيمان بالنسبة إليها، وذلك ينفي مدحها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٠٨/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٤٣١/٨

وتلخيص النكتة أن يقال: المعرفة والإيمان بالنسبة إليها ممكن بلا ريب، فإما أن تكون هو موجبة مسلتزمة له، وإما أن يكون ممكنا بالنسبة إليها، ليس بواجب لازم لها.

فإن كان الثاني، لم يكن فرق بين الكفر والإيمان، إذ كلاهما ممكن بالنسبة إليها.

فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها، إلا أن يعارضها معارض.

فإن قيل: ليست موجبة مستلزمة للمعرفة، ولكنها إليها أميل، مع قبولها للنكرة.

قيل: فحينئذ إذا لم تسلتزم المعرفة، وجبت تارة وعدمت أخرى.

وهي وحدها لا تحصلها، فلا تحصل إلا بشخص آخر كالأبوين، فيكون الإسلام كالتهويد والتنصير والتمجيس.

ومعلوم أن هذه الأنواع بعضها أبعد عن الفطرة من بعض كالتمجيس،". (١)

١٥٠. ٦٤-"الكبر والشرك والنفور، إما أن يكون نسبتها إلى الفطرة سواء، أو الفطرة مقتضية للأول دون الثاني.

فإن كانا سواء، لزم انتفاء المدح كما تقدم، ولم يكن فرق بين دعائها إلى الكفر ودعائها إلى الإيمان، ويكون تمجيسها كتحنيفها، وقد عرف بطلان هذا.

وإن كان فيها مقتض لهذا فإما أن يكون **المقتضى** مسلتزما لمقتضاة عند عدم المعارض، وإما أن يكون متوقفا على شخص خارج عنها.

فإن كان الأول، ثبت أن ذلك من لوازمها، وأنه مفطورة عليه، لا تفقد إلا إذا فسدت الفطرة.

وإن قيل: إنه متوقف على شخص، فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية.

وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا.

وإذا قيل: هي إلبالحنيفية أميل، كان كما يقال: هي إلى النصرانية أميل.

فتبين أن فيها قوة موجبة لحب الله، والذل له، وإخلاص الدين له، وأنها موجبة لمقتضاها إذا سلمت من المعارض، كما فيها قوة تقتضي شرب اللبن الذي فطرت على محبته وطلبه.

تعليق ابن تيمية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٤٧/٨

ومما يبين هذا أن كل حركة إرادية، فإن الموجب لها قوة في المريد، فإذا أمكن في الإنسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين، كان فيه قوة تقتضي ذلك، إذ الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا من نفس الحي المريد الفاعل، ولا يشترط في إرادته إلا مجرد الشعور بالمراد، فما في النفوس من". (١)

١٥١. ٦٥-"قوة المحبة له – إذا شعرت به – يقتضي حبه إذا لم يحصل معارض.
وهذا موجود في محبة الأطعمة والأشربة والنكاح، ومحبة العلم، وغير ذلك.
وإذا كان كذلك، وقد ثبت أن في النفس قوة المحبة لله والذل له، وإخلاص الدين له، وأن فيها قوة الشعور به – لزم قطعا وجود المحبة فيها، والذل بالفعل لوجود المقتضى الموجب إذا سلم عن المعارض، وعلم أن المعرفة والمحبة لا يشترط فيهما وجود شخص منفصل يكلمها بكلام، وإن كان وجود هذا قد يذكر ويحرك، كما لو خوطب الجائع بوصف طعام، أو خوطب المغتلم بوصف النساء، فإن هذا مما يذكر ويحرك، لكن لا يجب ذلك في وجود الشهوة للطعام ووجود الأكل.
فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما في الفطرة من الشعور بالخالق والذل له ومحبته، وإن كان ذلك مذكرا ومحركا، أومزيلا للمعارض المانع، لكن المقصود أنه لا يحتاج حصول ذلك في الفطرة إليه مطلقا.
وأيضا فالإقرار بالصانع بدون عبادته، بالمحبة له والذل له وإخلاص الدين له، لا يكون نافعا، بل الإقرار مع البعض أعظم استحقاقا للعذاب، فلا بد أن يكون في الفطرة مقتض للعلم، ومقتض للمحبة، والمحبة مشروطة بالعلم، فإن ما لا يشعر به الإنسان لا يحبه، والحب للمحبوبات لا يكون بسبب من خارج، بل هو جبلي فطري، وإذا كانت". (٢)

١٥٢. ٦٦-"موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطب منفصل.
وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطب منفصل، علم أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك، وأن ذلك ليس موقوفا على مخاطب منفصل، لكن قد يكون لذلك المقتضى معارض مانع، وهذا هو الفطرة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٤٩/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٤٥٠/٨

وهذا الدليل يقتضي أنه لا بد في الفطر ما يكون مستغنيا عن مخاطب منفصل في حصول موجب الفطرة، لكن لا يقتضي أن كل واحد كذلك، لكن إذا عرف أن ما جاز على أحد الإنسانين يجوز على الآخر لتماثلهما في النوع، أمكن ذلك في حق كل شخص، وهو المطلوب.

الوجه الثاني

أن يقال: إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبته، حصل المقصود بذلك، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك، بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة: كالتعليم والتخصيص.

فإن الله قد بعث الرسل، وأنزل الكتب، ودعوا الناس إلى موجب الفطرة: من معرفة الله وتوحيده، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة، وإلا استجابت لله ورسله، لما فيها من **المقتضى** لذلك.

ومعلوم أن قوله: كل مولود يولد على الفطرة، ليس المراد به أنه حين ولدته أمه يكون عارفا بالله موحدا له، بحيث يعقل ذلك.

فإن". (١)

١٥٣. ٦٧-"يبين ذلك أن ذلك المرجح إذا حصل من خارج، فمعلوم أنه نفس لا يوجب بنفسه حصول العلم والإرادة في النفس، إلا بقوة منها تقبل ذلك، وتلك القوة لا تتوقف على أخرى، وإلا لزم التسلسل الذي لا يتناهى بين طرفين متناهين، أو الدور القبلي، وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء.

فهذا يدل على أن في النفس قوة ترجح الدين الحق علىغيره، وحينئذ فالمخاطب إنما عنده تنبيها على ما لا تعلمه لتعلمه، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره، أو تخضيضها على ما لا تريده لتريده، ونحو ذلك.

وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر في النفس تقتضي تنبيهها وتذكيرها وتحضيضها.

واعتبار الإنسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك، فإن ما يسمعه الإنسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله في قلبه.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٦٠

فعلم أن الفطرة يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل، وأنه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك.

ومن المعلوم أنه إذا كان **المقتضى** لذلك قائما في النفس وقدر عدم المعارض، **فالمقتضى** السالم عن المعارض المقاوم يجب مقتضاه، فعلم أن الفطرة السليمة إذا لم يصل لها من يفسدها كانت مقرة بالصانع، عابدة له.

فإن قيل: هذه الخواطر التي تخطر للإنسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض، بحسب ما يتفق من الأسباب، كما أن بعض الناس يحصل له". (١)

١٥٤. ٦٨-"من يخاطبه دون بعض، فليسوا مشتركين في أسباب الخواطر والخطاب.

قيل: إذا لم تكن الخواطر متوقفة على مخاطب من خارج، كانت الفطرة الإنسانية هي المقتضية لذلك، وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله من إلهام ملك أو غيره، لكن المقصود أنه لا يحصل لها ذلك بواسطة تعلم إنسان ودعائه.

وهذا هو المقصود بيانه من كونها ولدت على الفطرة، ليس المراد أنه يجب وجود الهدى لكل إنسان، فإن هذا خلاف الواقع.

والحديث قد بين أن المولود يعرض له من يغير فطرته.

الوجه الرابع

أن يقال: هب أنه لا بد من الداعي المعلم من خارج، لكن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل في الاعتقادات والإرادات، وهذا كاف في كونها ولدت على الفطرة.

الوجه الخامس

أن يقال: المقصود أنه إذا لم يحصل المفسد الخارج ولا المصلح الخارج، كانت الفطرة مقتضية للصلاح، لأن المقتضي فيه للعلم والإرادة النافعة قائم، والمانع زائل، إذ يجب وجود مقتضاه.

والأول استدلال بوقوع الإقرار بدون سبب من فصل على وجود المقتضي التام في الفطرة، وهذا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٦٢

استدلال بوجود المقتضي التام على حصول مقتضاه.

وليس المقصود هنا أن المقتضى التام يجب وجوده لكل أحد، فإنه هذا". (١)

١٥٥. ٦٩-"يكون حينئذ ممكن العدم والحال هذه، مع كونه واجب الدوام بغيره، فيمتنع أن يكون حينئذ ممكن العدم والحال هذه، مع كونه واجب الدوام بغيره.

فكل ما أمكن وجوده بغيره وأمكن دوامه، امتنع مع وجوده عدمه، وامتنع مع عدمه وجوده، فإنه إذا لم يدم وجوده، لزم أن لا يكون هناك ما يقتضي وجوده، أو ما يقتضي وجوده في حال دون حال، فإن ممكن الوجود إنما يعدم لعدم مقتضيه، فالعدم الدائم عدم فيه مقتضى الوجود على سبيل الدوام، والعدم الحادث عدم فيه مقتضى الوجود في تلك الحال.

والمراد أنه عدم كمال المقتضى، لا أنه عدم كل شرط من شروط الاقتضاء، بل عدم بعض الشروط كاف في عدمه، وعدم المقتضى في حال دون حال، مع تماثل الأحوال، منتف، وعدمه دائما يوجب أنه يمتنع وجوده دائما، والتقدير أنه فرض إمكان وجوده دائما.

ومادة هذه الحجة مشاركة لمادة الحجة التي اعتمدوها في قدم العالم، وهي أن الحدوث بدون سبب الحدوث ممتنع، ووجود المقتضى التام في الأزل يستلزم وجود مقتضاه، فإن الأصل في ذلك أنه لا يتجدد شيء بدون سبب يقتضي التجدد.

فالمنازع لهم من أهل الكلام، من المعتزلة والأشعرية ونحوهم، إما أن يقول: الفعل في الأزل ممتنع، كما قاله طوائف منهم.

وإما أن يقول: هو ممكن لكن لم يحصل ما به يوجد، فكان عدمه لفوات شرط الاتحاد، إذ التقسيم العقلي يوجب أن يقال: الفعل في الأزل: إما ممكن وإما". (٢)

١٥٦. ٧٠-"والكلام في هذه المسألة من جنس الكلام في مسألة خلق أفعال العباد، فكلما نعلم أن الله خالق أفعال العباد نعلم أنه خالق حركات الفلك إذا قدر أنها اختيارية، وإن قدر أنها اختيارية كان الأمر أولى وأولى، فإن القدرية تنازع في الأول، لا تنازع في الثاني.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨/٤٦٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٩/١٩٥

وليس القائل أن يقول: إن هؤلاء الفلاسفة، كأرسطو وأتباعه، قد يسلكون في حركات الأفلاك الاختيارية مسلك القدرية، الذين لا يقولون: إن الله خالق أفعال العباد.

لأنه يقال: أولا: ليس هذا مذهبهم، بل عندهم أن أفعال الحيوان وغير ذلك من الممكنات صادرة عن واجب الوجود، وهذا هو الموجود في كتب الذين نقلوا مذهبهم، كابن سينا وأمثاله.

وأيضا فيقال لهم: إما تجوزوا على الحي أن يحدث الأفعال من غير سبب من خارج يقتضي حدوث تلك الأفعال، لست أعني من غير مقصور يحدث، بل من غير مقتض للفعل، وإما ألا تجوزوه.

فإن لم تجوزوا على الحي ذلك، لزمكم أن الفلك الحي عندكم لا تحدث حركته إلا بسبب منفصل، يكون مقتضيا لفعل الحدوث، لا يكفي أن يكون ذلك متشبها به.

ثم القول في حدوث اقتضاء ذلك المقتضى، كالقول في حدوث حركة الفلك، فيلزم أن يكون فوق الفلك سبب فاعل للحوادث، وذلك يبطل قولهم.

فإنه ليس عندهم فوق الفلك حركة ولا فعل بوجه من الوجوه.

وإن جوزوا على الحي أن يحدث الأفعال بغير سبب حادث من غيره،". (١)

١٥٧. ٧١-"فلم يكن كونه ملزوما لغيره نقصا، فكيف يكون كون علمه ملزوما للمعلوم نقصا، مع أنه هو خالق المعلومات؟

الوجه الثالث

جواب من يقول: إنه يعلم الأشياء كلها بعلم قديم أزلي، وأنه لا يتجدد عند تجدد المعلومات إلا تعلق العلم بها، كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام، ومن اتبعهم من الفقهاء، فهؤلاء يقولون: إن العلم لا يقف على شيء أصلا، بل هو حاصل أزلا وأبدا على وجه واحد.

الوجه الرابع

جواب من يقول: إنه يعلم الشيء موجودا بعد أن علمه معدوما، وأن هذا الثاني فيه زيادة على الأول، فهؤلاء يقولون: لم يحصل المعلوم والعلم الثاني إلا بقدرته ومشيئته، فما استفاد شيئا من غيره، ولا كمل

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٧١/٩

بغير نفسه.

ويقولون: إن ما لا يكون إلا بمشيئته وقدرته، يمتنع وجوده في الأزل، ووجوده بقدرته ومشيئته أكمل من عدم وجوده، فوجوده على هذه الحال هو غاية الكمال، وعدم هذا الكمال هو النقص الذي يجب تنزيهه عنه، فإنه كمال ممكن الوجود لا نقص فيه، وكل ما كان كذلك كان واجبا له، إذ لو لم يكن واجبا له، لكان: إما ممتنعا -وهو خلاف الفرض- أو ممكنا، وحينئذ فالمقتضى له هو ذاته بلوازمها، وقد وجد ذلك، فيجب وجوده، وإلا فيكون ممتنعا.

وهو خلاف الفرض.

وبهذين الجوابين يزول ما يقدح به كلام أبو البركات، حيث جعل العقل بالفعل ليس كمالا، وإنما الكمال في القدرة عليه، ولم يجعل الكمال إلا في عقل الأفضل لا الأدنى، فإن هذا مما نازع فيه.

ويقال: ما كان كمالا، إذا كان بالقوة فهو إذا صار بالفعل أكمل". (١)

١٥٨. ٧٢-٢٧٢"

- فصل

وأما قوله ﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ فالهم اسم جنس تحته نوعان كما قال الإمام أحمد الهم همان هم خطرات وهم إصرار وقد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم إن العبد إذا هم بسيئة لم تكتب عليه وإذا تركها لله كتبت له حسنة وإن عملها كتبت له سيئة واحدة وإن تركها من غير أن يتركها لله لم تكتب له حسنة ولا تكتب عليه سيئة ويوسف صلى الله عليه وسلم هم هما تركه لله ولذلك صرف الله عنه السوء والفحشاء لإخلاصه وذلك إنما يكون إذا قام المقتضى للذنب وهو الهم وعارضه الإخلاص الموجب لانصراف القلب عن الذنب لله فيوسف عليه السلام لم يصدر منه إلا حسنة يثاب عليها وقال تعالى ﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾ وأما ما ينقل من أنه حل سراويله وجلس مجلس الرجل من المرأة وأنه رأى صورة يعقوب عاضا". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٢١/٩

(٢) دقائق التفسير ٢٧٢/٢

١٥٩. ٧٣-"ووصف الحاجة والافتقار هو سؤال بالحال وهو أبلغ من جهة العلم والبيان وذلك أظهر من جهة القصد والإرادة فلهذا كان غالب الدعاء من القسم الثاني لأن الطالب السائل يتصور مقصوده ومراده فيطلبه ويسأله فهو سؤال بالمطابقة والقصد الأول وتصريح به باللفظ وإن لم يكن فيه وصف لحال السائل والمسؤول فإن تضمن وصف حالهما كان أكمل من النوعين فإنه يتضمن الخبر والعلم **المقتضى** للسؤال والإجابة ويتضمن القصد والطلب الذي هو نفس السؤال فيتضمن السؤال **والمقتضى** له والإجابة كقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لما قال له علمني دعاء أدعو به في صلاتي فقال قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم أخرجاه في الصحيحين فهذا فيه وصف العبد لحال نفسه المقتضي حاجته إلى المغفرة وفيه وصف ربه الذي يوجب أنه لا يقدر على هذا المطلوب غيره وفيه التصريح بسؤال العبد لمطلوبه وفيه بيان **المقتضى** للإجابة وهو وصف الرب بالمغفرة والرحمة فهذا ونحوه أكمل أنواع الطلب

وكثير من الأدعية يتضمن بعض ذلك كقول موسى عليه السلام ﴿أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين﴾ فهذا طلب ووصف للمولى بما يقتضي الإجابة وقوله ﴿رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي﴾ فيه وصف حال النفس والطلب وقوله ﴿إني لما أنزلت إلي من خير فقير﴾ فيه الوصف المتضمن للسؤال بالحال فهذه أنواع لكل نوع منها خاصة

يبقى أن يقال فصاحب الحوت ومن أشبهه لماذا ناسب حالهم صيغة الوصف والخبر دون صيغة الطلب فيقال لأن المقام مقام اعتراف بأن ما أصابني من الشر كان بذنبي فأصل الشر هو الذنب والمقصود دفع الضر والاستغفار جاء بالقصد الثاني فلم يذكر صيغة طلب كشف الضر لاستشعاره أنه مسيء ظالم وهو الذي أدخل الضر على نفسه فناسب حاله أن يذكر ما يرفع سببه من الاعتراف بظلمه ولم يذكر صيغة طلب المغفرة لأنه مقصود للعبد المكروب بالقصد الثاني بخلاف كشف الكرب فإنه مقصود له في حال وجوده بالقصد الأول إذ النفس بطبعها تطلب ما هي محتاجة إليه من زوال الضرر الحاصل من الحال قبل طلبها زوال ما تخاف وجوده من الضرر في المستقبل بالقصد الثاني والمقصود الأول في هذا المقام هو المغفرة وطلب كشف الضر فهذا مقدم في قصده وإرادته وأبلغ ما ينال به رفع سببه

فجاء بما يحصل مقصوده". (١)

١٦٠. ٧٤-"هو أولى وذلك أن هذا لو كان قد قيل منفردا لم يفد النفي إلا بمفهوم العدد الذي هو دون مفهوم الصفة والنزاع فيه مشهور وإن كان المختار عندنا أن التخصيص بالذكر بعد قيام المقتضى للعموم يفيد الاختصاص بالحكم فإن العدول عن وجوب التعميم إلى التخصيص إن لم يكن للاختصاص بالحكم وإلا كان تركا للمقتضى بلا معارض وذلك ممتنع فقوله إن لله تسعة وتسعين قد يكون للتحصيل بهذا العدد فوائد غير الحصر ومنها ذكر أن إحصاءها يورث الجنة فإنه لو ذكر هذه الجملة منفردة وأتبعها بهذه منفردة لكان حسنا فكيف والأصل في الكلام الاتصال وعدم الانفصال فتكون الجملة الشرطية صفة لا ابتدائية فهذا هو الراجح في العربية مع ما ذكر من الدليل ولهذا قال انه وتر يحب الوتر ومحبته لذلك تدل على أنه متعلق بالإحصاء أي يجب أن يحصي من أسمائه هذا العدد وإذا كانت أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين أمكن أن يكون إحصاء تسعة وتسعين اسما يورث الجنة مطلقا على سبيل البدل فهذا يوجه قول هؤلاء وإن كان كثيرا

وكثير من الناس من يجعلها أسماء معينة ثم من هؤلاء من يقول ليس إلا تسعة وتسعين اسما فقط وهو قول ابن حزم وطائفة والأكثرون منهم يقولون وإن كانت أسماء الله أكثر لكن الموعود بالجنة لمن أحصاها هي معينة وبكل حال فتعيينها ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم باتفاق أهل المعرفة حديثه ولكن روي في ذلك عن السلف أنواع

من ذلك ما ذكره الترمذي ومنها غير ذلك فإذا عرف هذا فقوله في أسمائه الحسنى النور الهادي لو نازعه منازع في ثبوت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن له حجة ولكن جاء ذلك في أحاديث صحاح مثل قوله في الحديث الذي في الصحيحين عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول

اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن الحديث وفي صحيح مسلم عن أبي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال نور أنى أراه أو قال رأيت نورا فالذي في القرآن والحديث الصحيح إضافة النور بقوله ﴿نور السماوات والأرض﴾ أو نور السماوات والأرض ومن فيهن

---

(١) دقائق التفسير ٢/٣٦٣

وأما قوله أن النور كيفية قائمة فنقول النور المخلوق محسوس لا يحتاج إلى بيان كيفية لكنه نوعان أعيان وأعراض فالأعيان هو نفس جرم النار حيث كانت نور السراج والمصباح". (١)

١٦١. ٧٥-"مفتقرا إليه في علمه بها، فما استفاد علمه بها إلا منها، كما يستفيد العبد العلم بالمحسوسات من إدراكه لها، مع غنى تلك المدركات عن المدرك. والمسلمون يعلمون أن الله عالم بالأشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزلي الذي هو من لوازم نفسه المقدسة لم يستفد علمه بها منها (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) فقد دلت هذه الآية على وجوب علمه بالأشياء من وجوه انتظمت البراهين المذكورة لأهل النظر والاستدلال القياسي العقلي من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم.

أحدها أنه خالق لها والخلق هو الإبداع بتقدير، وذلك يتضمن تقديرها في العلم قبل كونها في الخارج.

الثاني أن ذلك مستلزم للإرادة والمشيئة، والإرادة مستلزمة لتصور المراد والشعور به، وهذه الطريقة المشهورة عند أكثر أهل الكلام.

الثالث أنها صادرة عنه وهو سببها التام والعلم بأصل الأمر وسببه يوجب العلم بالفرع المسبب. فعلمه بنفسه مستلزم العلم بكل ما يصدر عنه.

الرابع أنه في نفسه لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، وهذا هو مقتضى العلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضى لوجود السبب التام، فهو في علمه بالأشياء مستغن بنفسه عنها كما هو غني بنفسه في جميع صفاته. ثم إذا رأى الأشياء بعد وجودها وسمع كلام عباده ونحو ذلك فإنما يدرك ما أبدع وما خلق وما هو مفتقر إليه ومحتاج من جميع وجوهه، لم يحتج في علمه وإدراكه إلى غيره البتة. فلا يجوز القول بأن علمه بالأشياء استفاده من نفس الأشياء الثابتة الغنية في ثبوتها عنه.

وأما جحود قدرته فلأنه جعل الرب لا يقدر إلا على تجليه في تلك الأعيان الثابتة في العدم الغنية عنه، فقدرته محدودة بها مقصورة عليها مع غناها وثبوت حقائقها بدونه. وهذا عنده هو السر الذي أعجز الله أن يقدر على غير ما خلق، فلا يقدر عنده على أن يزيد في العالم ذرة ولا ينقص منه ذرة، ولا يزيد في المطر قطرة". (٢)

---

(١) دقائق التفسير ٢/٤٧٥

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ٤/٥١

١٦٢. ٧٦-"النصوص بخلاف إدراك الذوق، فإنه مستلزم للأكل وذلك مستلزم للنقص كما تقدم. وطائفة من نظار المثبتة وصفوه بالأوصاف الخمس من الجانبين.

ومنهم من قال إنه يمكن أن يتعلق به هذه الأنواع كما تتعلق به الرؤية، لاعتقادهم أن مصحح الرؤية الوجود، ولم يقولون أنه متصف بها.

وأكثر مثبتي الرؤية لم يجعلوا مجرد الوجود هو المصحح للرؤية، بل قالوا إن **المقتضى** أمور وجودية، لا أن كل موجود يصح رؤيته، وبين الأمرين فرق، فإن الثاني يستلزم رؤية كل موجود بخلاف الأول، وإذا كان المصحح للرؤية هي أمور وجودية لا يشترط فيها أمور عدمية، فما كان أحق بالوجود وأبعد عن العدم كان أحق بأن تجوز رؤيته، ومنهم من نفى ما سوى السمع ولبصر من الجانبيين.

فصل

وأما قول القائل: الكمال والنقص من الأمور النسبية - فقد بينا أن الذي يستحقه الرب هو الكمال الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وأنه الكمال الممكن للوجود، ومثل هذا لا ينتفي عن الله أصلا، والكمال النسبي هو المستلزم للنقص فيكون كمالا من وجه دون وجه كالأكل للجائع كمال له وللشبعان نقص فيه، لأنه ليس بكمال محض بل هو مقرون بالنقص.

والتعالي والتكبر والثناء على النفس وأمر الناس بعبادته ودعائه والرغبة إليه ونحو ذلك مما هو من خصائص الربوبية هذا كمال محمود من الرب تبارك وتعالى، وهو نقص مذموم من المخلوق، وهذا كالخبر عما هو من خصائص الربوبية كقوله (إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني) وقوله تعالى (ادعوني أستجيب لكم) وقوله (إن تبدو ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) وقوله (أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا) وقوله (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وقوله (إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقود الإشهاد) وقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب، ومن يتوكل على الله فهو حسبه) وأمثال هذا الكلام الذي يذكر الرب فيه عن نفسه بعض خصائصه وهو في ذلك صادق". (١)

١٦٣. ٧٧-"في كونه فاعلا إن كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، فإنه لو تأخر لم تكن جميع شروط الفعل وجدت في الأزل فإنا لا نعني بالعلة

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ٥/٧٧

التامة إلا ما يستلزم المعلول، فإذا قدر أنه تخلف عنها المعلول لم تكن تامة، وإن لم تكن العلة التامة التي هي جميع الأمور المعتبرة في الفعل وهي **المقتضى** التام لوجود الفعل وهيجميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها وجود الفعل وإن لم يكن جميعها في الأزل فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك من تجدد سبب وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا كان هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل. قالوا فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول يوجب إما التسلسل وإما الترجيح بلا مرجح.

ثم أكثر هؤلاء يثبتون علة غائية للفعل وهي بعينها الفاعلة ولكنهم متناقضون فإنهم يثبتون له العلة الغائية ويثبتون لفعله العلة الغائية، ويقولون مع هذا ليس له إرادة بل هو موجب بالذات، فال فاعل بالاختيار. وقولهم باطل من وجوه كثيرة: منها أن يقال هذا القول يستلزم أن لا يحدث شيء، وإن كل ما حدث حدث بغير إحداث محدث. ومعلوم أن بطلان هذا أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح، وذلك أن العلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها ولا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها، فكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن يحدث عن هذه العلة التامة، وليس هناك ما يصدر عنه الممكنات سوى الواجب بنفسه الذي سماه هؤلاء علة تامة، فإذا امتنع صدور الحوادث عنه وليس هناك ما يحدثها غيره لزم أن يحدث بلا محدث.

وأيضا فلو قدر أن غيره أحدثها فإن كان واجبا بنفسه كان القول فيه كالقول في الواجب الأول. وأصل قولهم أن الواجب بنفسه علة تامة تستلزم مقارنة معلوله له فلا يجوز أن يصدر على قولهم عن العلة التامة حادث، لا بواسطة ولا بغير واسطة، لأن تلك". (١)

١٦٤. ٧٨-"القادر هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك ليس هو الذي إن شاء الفعل مشيئة جازمة، وهو قادر عليه قدرة تامة يبقى (١) الفعل ممكنا جائزا لا لازما واجبا ولا ممتنعا محالا.

بل نحن نعلم أن القادر المختار إذا أراد الفعل إرادة جازمة، وهو قادر عليه قدرة تامة لزم وجود الفعل، وصار واجبا بغيره لا بنفسه، كما قال المسلمون: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وما شاء (٢) سبحانه، فهو قادر عليه، فإذا شاء شيئا حصل مرادا له، وهو مقدور عليه، فيلزم (٣) وجوده، وما لم يشأ لم يكن، فإنه ما لم يرده وإن كان قادرا عليه لم يحصل **المقتضى** التام لوجوده، فلا يجوز وجوده.

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ١١٧/٥

قالوا: ومع القدرة التامة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصور عدم الفعل إلا لعدم كمال القدرة أو لعدم كمال الإرادة، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه، وهو معروف بالأدلة اليقينية، فإن فعل المختار لا يتوقف إلا على قدرته وإرادته، فإنه قد يكون قادرا، ولا يريد الفعل، فلا يفعله، وقد يكون مريدا للفعل لكنه عاجز عنه، فلا يفعله، أما (٤) مع كمال قدرته وإرادته فلا يتوقف الفعل على شيء غير ذلك، والقدرة التامة والإرادة الجازمة هي المرجح التام للفعل الممكن، فمع وجودهما يجب وجود ذلك الفعل.

والرب تعالى قادر مختار يفعل بمشيئته لا مكره له، وليس هو موجبا

---

(١) ب: فبقي ؛ أ: تنفى.

(٢) أ، ب: وما شاءه.

(٣) أ، ب: فلزم.

(٤) ن (فقط) إلا.". (١)

١٦٥. ٧٩-"وإذا جاز حدوث العالم امتنع قدمه ؛ لأنه [لا] (١) يكون قديما إلا لقدم العلة الموجبة له.

وإذا قدر أن ثم علة موجبة [له] (٢) ، فإنه يجب القدم، ويمتنع الحدوث، وإذا جاز حدوثه امتنع قدمه، فكذلك إذا جاز قدمه امتنع حدوثه، فإنه لا يجوز قدمه إلا لقدم موجبه، ومع ذلك يمتنع حدوثه، فكما أن الممكن الذهني الذي يقبل الوجود والعدم إذا حصل المقتضى التام. وجب وجوده، وإلا وجب عدمه، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وليس في الخارج إلا ما وجب وجوده بنفسه أو بغيره، أو ما امتنع وجوده بنفسه أو بغيره، فكذلك (٣) القول في قدم الممكن وحدوثه: ليس في الخارج إلا ما يجب قدمه، أو يمتنع قدمه، فإذا حصل موجب قدمه بنفسه أو بغيره، وإلا امتنع قدمه، ولزم إما دوام عدمه، وإما حدوثه، فمع القول بجواز حدوثه يمتنع قدم العلة الموجبة له، فيمتنع قدمه، فلا يمكن أن يقال: إنه يجوز حدوثه مع إمكان أن يكون قديما، بل (٤) إذا ثبت جواز حدوثه ثبت امتناع قدمه.

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/١٦٣

ولهذا كان كل من جوز حدوث الحوادث (٥) بدون سبب حادث يقول بحدوثه، ومن قال بقدمه لم يقل أحد منهم بجواز حدوث الحوادث بدون سبب حادث - وإن كان هذا القول مما يخطر بالبال تقديره بأن

---

(١) لا: ساقطة من (ن) فقط.

(٢) له: ساقطة من (ن) فقط.

(٣) ن، م: وكذلك.

(٤) بل: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٥) ن، م: الحادث.". (١)

١٦٦. ٨٠-"والاستعداد للقدرة، وكان قطع الأولى مانعا من ذلك، فلما زال المانع (١) عمل المقتضي عمله، فتمت إرادته وقدرته فقطع المسافة.

وهكذا حركة الحجر من فوق إلى أسفل، كلما نزل تجدد فيه قوة، وقبل [ذلك] (٢) لم يكن فيه ذلك. وكذلك حركة الشمس والكواكب، لا سيما وهم يقولون: إن حركتها اختيارية؛ لما يتجدد [لها] (٣) من التصورات الجزئية والإرادات الجزئية التي تحدث لها (٤) شيئا فشيئا، هكذا صرح به أئمتهم: أرسطو وغيره، فإن حركتها عندهم نفسانية، فالمقتضى التام للجزء الثاني من الحركة إنما وجد عنها (٥) ، لم يكن المقتضى التام موجودا قبل، وهو قائم بنفس المتحرك أو المحرك وهو النفس التي يتجدد لها تصورات وإرادات جزئية وقوة جزئية يتحرك بها (٦) شيئا بعد شيء كحركة الماشي، فلا يمكنهم أن يذكروا محركا ولا متحركا حاله قبل الحركة (٧) وبعدها سواء والحركة تصدر عنه شيئا فشيئا، فإن هذا لا وجود له، والعقل الصريح يحيل ذلك، فإن الحادث لا يحدث إلا عند حدوث موجبه التام، وهو علته التامة، وإن شئت قلت: لا يترجح إلا إذا وجد مرجحه التام المستلزم له .

---

(١) ن (فقط) : فلما زال قطع المانع، وهو خطأ.

(٢) ذلك: زيادة في (ا) ، (ب) .

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/١٩٣

(٣) لها: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٤) لها: ساقطة من (ا) ، (ب) .

(٥) ا، ب: عندها.

(٦) ا، ب: لها.

(٧) ن (فقط) : حالة قبل حالة الحركة.". (١)

١٦٧. ٨١-"والمسلمون يقولون: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فالحركة الثانية لو كان مرجحها التام حاصلا عند الأولى لوجب (١) حصولها عند الأولى، بل إنما يتم حصولها عند حصول المرجح التام، إما مقترنة به في الزمان أو متصلة به في الزمان، وإذا كان المرجح التام لا بد أن يحصل بعد أن لم يكن حاصلا، فلا بد أن يحصل للحركة سبب حادث يوجب أن يصيرها حادثة بعد أن لم تكن حادثة، وكذلك السبب الأول القريب من الحركة.

وإن كان الفاعل له إرادة [تامة] (٢) عامة كلية لما يحدث شيئا بعد شيء، فتلك وحدها لا تكفي، بل لا بد من إرادة أخرى جزئية لحادث حادث (٣) يقارنه، كما يجده الإنسان في نفسه إذا مشى في سفر أو غيره (٤) إلى مكة أو غيرها، فلا ريب أن المقتضى العام إما بإرادة أو غيرها قد يكون مقتضاه عاما مطلقا، لكن يتأخر لتأخر الاستعدادات والقوابل إذا كانت من غيره، كما في طلوع الشمس، فإنه من جهتها فيض عام، لكن يتوقف على استعداد [من] (٥) القوابل وارتفاع الموانع، ولهذا يختلف تأثيرها ويتأخر بحسب القوابل والشروط، وتلك ليست منها.

وكذلك هم يقولون: (٦) إن العقل الفعال دائم الفيض، عنه يفيض كل

---

(١) ن (فقط) : لوجوب، وهو تحريف.

(٢) تامة: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) حادث: ساقطة من (ب) فقط.

(٤) ن (فقط) : أو في غيره.

(٥) من: ساقطة من (ن) فقط.

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/٣٤٠

(٦) ن، م، ا: وكذلك يقولون: هم.". (١)

١٦٨. ٨٢-"يكون نوع الحوادث دائما لم يزل، فإن الأزل ليس هو عبارة عن شيء محدد، بل ما من وقت يقدر إلا وقبله وقت آخر، فلا يلزم من دوام النوع قدم شيء بعينه.

وإنما قيل: يمتنع قدم شيء بعينه؛ لأنه إذا جاز أن يقارنها المراد في الأزل، وجب أن يقارنها المراد؛ لأن الإرادة التي يجوز مقارنة مرادها لها لا يتخلف عنها مرادها (١) إلا لنقص في القدرة، وإلا فإذا كانت القدرة تامة، والإرادة التي يمكن مقارنة مرادها لها حاصلة، لزم حصول المراد لوجود **المقتضى** التام للفعل، إذ لو لم يلزم (٢) مع كون المراد ممكنا، لكان حصوله بعد ذلك يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بدون مرجح. وهو باطل على هذا التقدير.

ولهذا كان الذين يقولون بامتناع شيء من الحوادث في الأزل، يقولون: إن حصول شيء من الإرادات (٣) في الأزل ممتنع، لا يقولون بأنه ممكن، وأنه يمكن مقارنة مراده له.

لكن أورد الناس عليهم أنه إذا كان نسبة جميع الأوقات والحوادث إلى الإرادة الأزلية نسبة واحدة، فترجيح أحد الوقتين - أو ما يقدر (٤) فيه الوقت بالحدوث - ترجيح بلا مرجح، وتخصيص لأحد المتماثلين بلا مخصص.

---

(١) ن: مرادها عنها؛ م: مرادها لها، وهو تحريف.

(٢) ن، م: لو لم يكن.

(٣) ا، ب: المرادات.

(٤) ن، م: أما يقدر.". (٢)

١٦٩. ٨٣-"فمذهب الجمهور من أهل السنة المثبتين للقدر، وغيرهم من نفاة القدر، أنه يجب وجود المفعول (١) عند وجود **المقتضى** التام، وهو الإرادة الجازمة والقدرة التامة.

وطائفة [أخرى] (٢) من مثبتة القدر: الجهمية وموافقيهم، ومن نفاة القدر: المعتزلة وغيرهم لا توجب

---

(١) منهاج السنة النبوية ٣٤١/١

(٢) منهاج السنة النبوية ٣٩٠/١

(٣) ذلك، بل يقولون: القادر هو الذي يفعل على وجه الجواز لا على وجه الوجوب، ويجعلون هذا هو الفرق بينه وبين الموجب بالذات. وهؤلاء يقولون: إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح، كالجائع مع الرغيفين والهارب مع الطريقين.

ثم القدرية من هؤلاء يقولون: العبد قادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح، كما يقولون مثل ذلك في الرب. ولهذا كان [من] (٤) قول هؤلاء القدرية: إن الله لم ينعم على أهل الطاعة بنعم (٥) خصهم بها حتى أطاعوه بها (٦) ، بل تمكينه للمطيع وغيره سواء؛ لكن هذا رجح الطاعة بلا مرجح، بل بمجرد قدرته من غير سبب أوجب ذلك، وهذا رجح المعصية بمجرد قدرته، من غير سبب أوجب ذلك.

وأما الجبرية - كجهم وأصحابه - فعندهم أنه ليس للعبد قدرة ألبتة.

---

(١) ا، ب: الفعل.

(٢) أخرى: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٣) في جميع النسخ: لا يوجب.

(٤) من: ساقطة من (ن) ، (م) .

(٥) ن، م: بنعمة.

(٦) بها: ساقطة من (ا) ، (ب) .". (١)

١٧٠. ٨٤-"قال: أو رضيت بنو عبد مناف (١) وبنو مخزوم؟ قالوا: نعم. قال: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، أو كما قال.

ولهذا جاء أبو سفيان إلى علي فقال: أرضيتم أن يكون هذا الأمر في بني تيم؟ فقال: يا أبا سفيان إن أمر الإسلام ليس كأمر الجاهلية، أو كما قال.

فإذا كان المسلمون كلهم ليس فيهم من قال: إن فاطمة - رضي الله عنها - مظلومة، ولا أن لها حقا عند أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - ولا أنهما ظلماها، ولا تكلم أحد في هذا بكلمة واحدة - دل ذلك على أن (٢) القوم كانوا يعلمون أنها ليست مظلومة، إذ لو علموا (٣) أنها مظلومة لكان

---

(١) منهاج السنة النبوية ٣٩٧/١

تركهم لنصرتها: إما عجزا عن نصرتها، وإما إهمالا وإضاعة لحقها، وإما بغضا فيها، إذ الفعل الذي يقدر عليه الإنسان إذا أراده إرادة جازمة فعله لا محالة، فإذا لم يرده - مع قيام **المقتضى** لإرادته - فإما أن يكون جاهلا به، أو له معارض يمنعه من إرادته، فلو كانت مظلومة مع شرفها وشرف قبيلتها وأقاربها، وأن أباها أفضل الخلق وأحبهم إلى أمته، وهم يعلمون (٤) أنها مظلومة - لكانوا إما عاجزين عن نصرتهما (٥) ، وإما أن يكون لهم معارض عارض إرادة النصر من بغضها (٦) ، وكلا الأمرين باطل ؛ فإن

---

(١) ن، م، و: بنو عبد شمس.

(٢) أن: ساقطة من (ب) فقط.

(٣) ن، م: لو علم.

(٤) وهم يعلمون: كذا في (أ) ، (ب) . وفي سائر النسخ: وأمته يعلمون.

(٥) أ، ب: نصرها.

(٦) أ، ن: من بعضها.". (١)

١٧١. ٨٥-"لا هو ولا غيره، واستمر الأمر على ذلك إلى أن بويع له بعد مقتل عثمان، فحينئذ قام هو وأعوانه فطلبوا وقاتلوا ولم يسكتوا، حتى كادوا يغلبوا (١) - علم بالاضطرار أن سكوتهم أولا كان لعدم **المقتضى** لا لوجود المانع، وأن القوم لم يكن عندهم علم بأن عليا هو (٢) الأحق فضلا عن نص جلي، وأنه (٣) لما بدا لهم استحقاقه قاموا معه، مع وجود المانع.

وقد كان أبو بكر رضي الله عنه أبعدهم عن الممانعة من معاوية بكثير كثير، لو كان لعلي حق، فإن أبا بكر لم يدع إلى نفسه، ولا أرغب ولا أرهب، ولا (٤) كان طالبا للرئاسة بوجه من الوجوه، ولا كان في أول الأمر يمكن أحدا القدح في علي، كما أمكن ذلك بعد مقتل عثمان، فإنه حينئذ نسبه كثير من شيعة عثمان إلى أنه أعان على قتله، وبعضهم يقول: خذله، وكان قتلة عثمان في عسكره، وكان هذا من الأمور التي منعت كثيرا من مبايعته.

وهذه الصوارف كانت منتفية في أول الأمر، فكان جنده أعظم، وحقه إذ ذاك - لو كان مستحقا -

---

(١) منهاج السنة النبوية ٤/٣٦٠

أظهر، ومنازعوه أضعف داعيا وأضعف قوة، وليس هناك داع قوي يدعو إلى منعه (٥) ، كما كان بعد مقتل عثمان، ولا جند (٦) يجمع على مقاتلته (٧) ، كما كان بعد مقتل عثمان.

---

(١) ن، س: يعلنوا

(٢) س، ب: بأنه هو

(٣) س، ب: وأنهم

(٤) ب: لا

(٥) ن، س: منفعة ؛ م: بيعة (غير منقوطة)

(٦) ن، م، س: جنده

(٧) س: مقابلته". (١)

١٧٢. ٨٦-"وهذه الأمور وأمثالها من تأملها تبين له انتفاء استحقاقه إذ ذاك بيانا لا يمكنه دفعه عن نفسه، فلو تبين أن الحق لعلي، وطلبه (١) علي لكان أبو بكر: إما أن يسلم إليه، وإما أن يجامله، وإما أن يعتذر إليه، ولو قام (٢) أبو بكر وهو ظالم يدافع عليا وهو محق، لكانت الشريعة والعادة والعقل توجب أن يكون الناس مع علي المحق المعصوم على أبي بكر المعتدي الظلوم، لو كان الأمر كذلك، لا سيما والنفوس تنفر عن مبايعة من ليس من بيت الولاية أعظم من نفرتها عن مبايعة أهل بيت المطاع (٣) ، فالدواعي لعلي من كل وجه كانت أعظم وأكثر، لو كان أحق، وهي عن أبي بكر من كل وجه كانت أبعد لو كان ظالما.

لكن لما كان المقتضى مع أبي بكر - وهو دين الله - قويا، والإسلام في جدته (٤) وطراوته (٥) وإقباله، كان أتقى لله ألا (٦) يصرفوا الحق عمن يعلمون أنه الأحق إلى غيره، ولو (كان) (٧) لبعضهم هوى مع الغير.

وأما أبو بكر فلم يكن لأحد معه هوى إلا هوى الدين، الذي يحبه الله ويرضاه.

فهذه الأمور وأمثالها من تدبرها علم بالاضطرار أن القوم علموا أن أبا بكر هو الأحق بخلافة النبوة، وأن ولايته أرضى لله (٨) ورسوله فبايعوه،

---

(١) منهاج السنة النبوية ٤٦٢/٧

(١) س، ب: وطالبه

(٢) ن، م: أقام

(٣) م: أهل بيت مطاع ؛ س، ب: أهل البيت المطاع

(٤) م، س: حدته

(٥) ب: وطراءته

(٦) ن، س: وأن ؛ ب، م: أن. وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته

(٧) كان: ساقطة من (ن) ، (س) ، (ب)

(٨) م: ترضي الله ورسوله". (١)

---

(١) منهاج السنة النبوية ٤٦٣/٧

١٧٤.   المفهوم

١٧٥.   ١-"وذلك يحصل بإطعام (١) لقمة كذلك (٢) إذا قال: خالفوهم. فالمخالفة (٣) المطلقة تنافي الموافقة في بعض الأشياء، أو في أكثرها على طريق التساوي؛ لأن المخالفة المطلقة ضد (٤) الموافقة المطلقة فيكون الأمر بأحدهما نهيا عن الآخر، ولا يقال: إذا خالف (٥) في شيء ما فقد حصلت المخالفة، كما لا يقال: إذا وافقه في شيء ما فقد حصلت الموافقة.

وسر ذلك الفرق بين مفهوم اللفظ المطلق وبين **المفهوم** المطلق من اللفظ، فإن اللفظ يستعمل مطلقا ومقيدا.

فإذا أخذت المعنى المشترك بين جميع (٦) موارده مطلقها ومقيدها؛ كان أعم من المعنى **المفهوم** منه عند إطلاقه وذلك المعنى المطلق يحصل بحصول بعض مسميات اللفظ في أي استعمال حصل من استعمالاته المطلقة والمقيدة.

وأما معناه في حال إطلاقه فلا يحصل بعض معانيه عند التقييد بل يقتضي أمورا كثيرة لا يقتضيها اللفظ المقيد.

فكثيرا ما يغلط الغالطون هنا. ألا ترى أن الفقهاء يفرقون بين الماء المطلق وبين المائية المطلقة الثابتة في المني والمتغيرات وسائر المائعات، فأنت تقول عند التقييد: أكرم الضيف بإعطاء (٧) هذا الدرهم. فهذا إكرام مقيد، فإذا قلت: أكرم الضيف. كنت آمرا بمفهوم اللفظ المطلق وذلك يقتضي أمورا

---

(١) في المطبوعة: بإطعام أي شيء ولو لقمة. وهي زيادة على جميع النسخ.

(٢) في المطبوعة: وكذلك.

(٣) في (أ) : المخالفة.

(٤) في (ط) : ضدا للموافقة.

(٥) في (أط) : خالفه.

(٦) في (ط) : بين جمع.

(٧) في المطبوعة: بإعطائه.". (١)

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١٩٢/١

١٧٦. ٢-"لا تحصل بحصول إعطاء (١) درهم فقط (٢) .

، وأما القسم الثاني من (٣) العموم فهو عموم الجميع (٤) لأفراده كما يعم قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] (٥) كل مشرك.

والقسم (٦) الثالث من أقسام العموم: عموم الجنس لأعيانه كما يعم قوله: «لا يقتل مسلم بكافر» (٧) جميع أنواع القتل والمسلم (٨) والكافر.

إذا تبين هذا فالمخالفة المطلقة لا تحصل بالمخالفة في شيء ما إذا كانت الموافقة قد حصلت في أكثر منه (٩) وإنما تحصل بالمخالفة في جميع الأشياء أو في غالبها، إذ المخالفة المطلقة ضد الموافقة المطلقة فلا يجتمعان، بل الحكم للغالب وهذا تحقيق جيد، لكنه (١٠) مبني على مقدمة وهو (١١) أن المفهوم من لفظ المخالفة عند الإطلاق، يعم المخالفة في عامة

---

(١) في المطبوعة: إعطائه الدرهم.

(٢) فقط: ساقطة من (أط) .

(٣) في المطبوعة: من أقسام العموم.

(٤) في المطبوعة: عموم الجنس. ولعله أصح، لكنه خلاف جميع النسخ المخطوطة.

(٥) سورة التوبة: من الآية ٥.

(٦) في (ب ج) : والثالث. وفي (أط) : والثالث: عموم الجنس. .

(٧) هذا جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه: انظر: فتح الباري، كتاب العلم، باب كتابة العلم، حديث رقم (١١١) ، (١ / ٢٠٤) ، والأحاديث (٣٠٤٧، ٦٩٠٣، ٦٩١٥) ، ورواه الترمذي وقال: "حديث علي حديث حسن صحيح". انظر: سنن الترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء: لا يقتل مسلم بكافر، حديث رقم (١٤١٢) ، (٤ / ٢٤، ٢٥) تحقيق إبراهيم عطوة. كما روي الحديث في سائر السنن والمسانيد.

(٨) في المطبوعة: المسلم والكافر.

(٩) في (ج د) : في كثير منه.

(١٠) في (أط) : لكن.

(١١) في المطبوعة: وهي. وهي أقرب للسياق لكنها خلاف النسخ الأخرى.". (١)

١٧٧. ٣-"فأقام (١) فصلى الظهر؛ ثم أقام، فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئا، ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الموقف» وذكر تمام الحديث (٢) .

فقال (٣) صلى الله عليه وسلم: «كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع» (٤) . وهذا يدخل فيه ما كانوا عليه من العادات والعبادات، مثل دعواهم: يا لفلان (٥) ويا لفلان، ومثل أعيادهم، وغير ذلك من أمورهم.

ثم خص - بعد ذلك - الدماء والأموال التي كانت تستباح باعتقادات جاهلية، من الربا الذي كان في ذمم أقوام، ومن قتيل قتل في الجاهلية قبل إسلام القاتل وعهده، أو قبل إسلام المقتول وعهده: إما لتخصيصها بالذكر بعد العام، وإما لأن (٦) هذا إسقاط لأمور معينة، يعتقد (٧) أنها حقوق، لا لسنن عامة لهم، فلا تدخل في الأول، كما لم تدخل الديون التي ثبتت ببيع صحيح، أو قرض، ونحو ذلك.

ولا يدخل في هذا اللفظ: ما كانوا عليه في الجاهلية، وأقره الله في الإسلام، كالمناسك، وكدية المقتول بمائة (٨) وكالقسامة، ونحو ذلك؛ لأن أمر الجاهلية معناه المفهوم منه: ما كانوا عليه مما لم يقره الإسلام، فيدخل في

---

(١) في (أط) : ثم أقام.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، حديث رقم (١٢١٨) ، (٢ / ٨٨٦) وما بعدها.

(٣) في المطبوعة: يقول.

(٤) من الحديث السابق.

(٥) في (أ) : يال فلان. وفي (ط) : يا فلان ويا فلان.

(٦) في (ط) : وأما أن.

(٧) في المطبوعة: يعتقدون.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١/١٩٣

(٨) في المطبوعة: من الإبل.". (١)

١٧٨. ٤-"ومثوانا» (١) أي (٢) ثم يخص الميت بالدعاء.

قال الله تعالى في حق المنافقين: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله﴾ [التوبة: ٨٤] (٣) الآية.

فلما نهى الله نبيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة عليهم والقيام على قبورهم - لأجل كفرهم - دل ذلك بطريق التعليل **والمفهوم** على أن المؤمن يصلى عليه ويقام على قبره. ولهذا في السنن: أن النبي صلى الله عليه وسلم «كان إذا دفن الرجل من أصحابه يقوم على قبره، ثم يقول: " سلوا له التثبيت، فإنه الآن يسأل» (٤) .

فأما أن (٥) يقصد بالزيارة: سؤال الميت، أو الإقسام به على الله، أو استجابة الدعاء عند تلك البقعة، فهذا لم يكن من فعل أحد من سلف الأمة، لا الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، وإنما حدث ذلك بعد ذلك. بل قد كره مالك وغيره من العلماء أن يقول القائل: زرنا قبر النبي صلى الله عليه وسلم.

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الجنائز، باب ما يقول في الصلاة على الميت، حديث رقم (١٠٢٤) ، (٣ / ٣٤٣، ٣٤٤) ، وليس فيه قوله: " إنك تعلم متقلبنا ومثوانا "، وقال الترمذي في هذا الحديث: " حديث ولد إبراهيم حديث حسن صحيح " (٣ / ٣٤٤) ، وأخرجه أبو داود في كتاب الجنائز، باب الدعاء للميت، حديث رقم (٣٢٠١) ، (٣ / ٥٣٩) ، وفيه زيادة، وابن ماجه في كتاب الجنائز، الباب (٢٣) ، الحديث (١٤٩٨) ، (١ / ٤٨٠) . وأحمد في المسند. انظر: الفتح الرباني (٧ / ٢٣٥، ٢٣٦) ، وأخرجه الحاكم في المستدرك (١ / ٣٥٨) ، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وذكر له شاهدا صحيحا على شرط مسلم، ووافقه الذهبي في التلخيص (١ / ٣٥٨) .

(٢) في (أط) : لم يخص.

(٣) سورة التوبة: الآية ٨٤.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ٣٤٢/١

(٤) الحديث مر. انظر: فهرس الاحاديث، وطرفه "استغفروا لأخيكم. . ".

(٥) في (ج د) : قصد.". (١)

١٧٩. ٥-"عامة يقتضي تحريم التزويج بالحربيات وله فيما إذا خاف على نفسه روايتان والمنع من النكاح في أرض الحرب عام في المسلمة والكافرة ولو تزوج المرتد كافرة مرتدة كانت أو غيرها أو تزوج المرتدة كافرا ثم أسلما فالذي ينبغي أن يقال هنا: أنا نقرهم على نكاحهم أو مناكحهم كالحربي إذا نكح نكاحا فاسدا ثم أسلما فإن المعنى واحد وهذا جيد في القياس إذا قلنا: إن المرتد لا يؤمن بفعل ما تركه في الردة من العبادات لكن طرده أنه لا يحد على ما ارتكبه في الردة من المحرمات وفيه خلاف في المذهب وإن كان المنصوص أنه يحد فإذا قلنا إنه يؤمن بقضاء ما تركه من الواجبات ويضمن ويعاقب على ما فعله من المحرمات ففيه نظر ومما يدخل في هذا كل عقود المرتدين إذا أسلموا قبل التقابض أو بعده وهذا باب واسع يدخل فيه خمسة أحكام أهل الشرك: في النكاح وتوابعه والأموال وتوابعها وتمالؤوا على مال مسلم أو تقاسموا ميراثا ثم أسلموا بعد ذلك والدماء وتوابعها وقال القاضي أو القاضي في "الجامع": فإن كان الحر كتابيا لم يجز له أن يتزوج الأمة الكتابية

وقال أبو العباس: مفهوم كلام الجد: أنه يباح للكافر نكاح الأمة الكافرة وتباح الأمة لواجد الطول غير خائف العنت إذا شرط على السيد عتق كل من يولد منها وهو مذهب الليث لامتناع مفسدة إرقاق ولده وكذا لو تزوج أمة كتابية شرط له عتق ولدها منه والآية إنما دلت على تحريم غير المؤمنات بالمفهوم ولا عموم له بل يصدق بصورة ولو خشي القادر على الطول على نفسه الزنا بأمة غيره لمحبته لها ولم يبذلها سيدها له بملك أبيح له نكاحها وهو مروي عن الحسن البصري وغيره من السلف ولو تزوج الأمة في عدة الحرة جاز عند أصحابنا إذا كانت العدة من طلاق بائن وكان خائفا للعنت عادما لطول حرة بناء على أن علة المنع ليست هي الجمع بينهما وبين الحرة ويخرج المنع إذا منعنا من الجمع بينهما وكذلك خرج الجد في "الشرح"

ذكر أصحابنا: أن الزوج إذا اشترى زوجته انفسخ النكاح وقال الحسن: إذا اشترى زوجته للعتق فأعتقها حين ملكها فهما على نكاحهما وهذا قوي فيما إذا قال: ملكتك فأنت حرة وصححنا

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ٢/٢٩٤

الصفة لأنه إذا ملكها". (١)

١٨٠. ٦-"لأنه ضمان جناية محضة ولو لم يكن ضمان جناية لم يلزمه الضمان بحال لانتفاء كونه ضمان عقد أو ضمان يد فيعتبر أن يكون ضمان إتلاف أو منع لما كان ينعقد ملكا للسيد كضمان الجنين وفارق ما لو استدان العبد فإنه حينئذ قبض المال بإذن صاحبه وهنا قبض مالية الأولاد بدون إذن السيد فهي جناية محضة ولو أذن له السيد في نكاح حرة فالضمان عليه لأنه أذن له في الإتلاف أو الاستدانة على رواية

"فصل في العيوب المثبتة للفسخ والاستحاضة" عيب يثبت به فسخ النكاح في أظهر الوجهين وإذا كان الزوج صغيرا أو به جنون أو جذام أو برص فالمسألة التي في الرضاع تقتضي أن لها الفسخ في الحال ولا ينتظر وقت إمكان الوطء وعلى قياسه الزوجة إذا كانت صغيرة أو مجنونة أو عقلاء أو قرناء ويتوجه أن لا فسخ إلا عند عدم إمكان الوطء في الحال وإذا لم يقر بالعنة ولم ينكر أو قال: لست أدري أعنين أنا أم لا فينبغي أن يكون كما لو أنكر العنة ونكل عن اليمين فإن النكول عن الجواب كالنكول عن اليمين فإن قلنا: يحبس الناكل عن الجواب فالتأجيل أيسر من الحبس ولو نكل عن اليمين فيما إذا ادعى الوطء قبل التأجيل فينبغي أن يؤجل هنا كما لو نكل عن اليمين في العنة والسنة المعتبرة في التأجيل هي الهلالية هذا هو المفهوم من كلام العلماء لكن تعليلهم بالفصول يوهم خلاف ذلك لكن ما بينهما متقارب ويتخرج إذا علمت بعنته أو اختارت المقام معه على عسرته هل له الفسخ على روايتين ولو خرج هذا في جميع العيوب لتوجه وترد المرأة بكل عيب ينفر عن كمال الاستمتاع ولو بان الزوج عقيما فقياس قولنا بثبوت الخيار للمرأة: أن لها حقا في الولد ولهذا قلنا: لا يعزل عن الحرة إلا بإذنها وعن الإمام أحمد ما يقتضيه وروي عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أيضا وتعليل أصحابنا توقف الفسخ على الحاكم باختلاف أهل العلم فإنه إن أريد كل خيار مختلف فيه قومه يتوقف على الحاكم فخيار المعتقة يجب وهو مختلف فيه وخيارها بعد الثلاث مختلف فيه وهما لا يتوقفان على الحاكم ثم خيار امرأة المجبوب متفق عليه وهو من جملة العيوب التي قال: لا

---

(١) الاختيارات الفقهية ص/٥٣٩

تتوقف على الحاكم ولا لما يعني الاعتذار". (١)

١٨١. ٧-"المترجمون له من لغة إلى لغة أو كان اللفظ وترجمته صحيحين لكن وقع الغلط في معرفة مراد ذلك النبي بذلك الكلام.

فإن كل ما يحتج به من الألفاظ المنقولة عن الأنبياء أنبياء بني إسرائيل وغيرهم ممن أرسل بغير اللغة العربية لا بد في الاحتجاج بألفاظه من هذه المقدمات أن يعلم اللفظ الذي قاله ويعلم ترجمته ويعلم مراده بذلك اللفظ.

والمسلمون وأهل الكتاب متفقون على وقوع الغلط في تفسير بعض الألفاظ وبيان مراد الأنبياء بها وفي ترجمة بعضها، فإنك تجد بالتوراة عدة نسخ مترجمة وبينها فروق يختلف بها المعنى **المفهوم** وكذلك في الإنجيل وغيره فهذا الطريق في الجواب طريق عام لكل من آمن بمحمد - صلى الله عليه وسلم - وشهد أنه رسول الله باطنا وظاهرا يخاطب به كل يهودي ونصراني على وجه الأرض وإن لم يكن عارفا بما عند أهل الكتاب، فإنه لا يقدر أحد من أهل الأرض يقيم دليلا صحيحا على نبوة موسى وعيسى وبطلان نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم -، فإن هذا ممتنع لذاته بل ولا يمكنه أن يقيم دليلا صحيحا على نبوة أحدهما إلا وإقامة مثل ذلك الدليل أو أعظم منه على نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - أولى وحينئذ فلا يمكن أحدا من أهل". (٢)

١٨٢. ٨-"**بالمفهوم**، **والمفهوم** لا عموم له فلا يدل ذلك على أن ما دون القلتين يحمل الخبث، بل إذا فرق فيه بين دائم وجار؛ أو إذا كان في بعض الأحيان يحمل الخبث كان الحدث معمولا به.

فإذا كان طاهرا بيقين، وليس في نجاسته نص ولا قياس، وجب البقاء على طهارته مع بقاء صفاته، وإذا كان حوض الحمام الفائض إذا كان قليلا ووقع فيه بول، أو دم أو عذرة، ولم تغيره، لم ينجسه على الصحيح، فكيف بالماء الذي جميعه يجري على أرض الحمام، فإنه إذا وقعت فيه نجاسة ولم تغيره، لم ينجس، وهذا يتضح بمسألة أخرى، وهو أن الأرض، وإن كانت ترابا، أو غير تراب، إذا وقعت عليها نجاسة من بول، أو عذرة، أو غيرهما؛ فإنه إذا صب الماء على الأرض حتى زالت عين النجاسة

---

(١) الاختيارات الفقهية ص/٥٤٣

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٢/٣٨٨

فالماء والأرض طاهران، وإن لم ينفصل الماء في مذهب جماهير العلماء، فكيف بالبلاط؟ ولهذا قالوا: إن السطح إذا كانت عليه نجاسة، وأصابه ماء المطر، حتى أزال عينها، كان ما ينزل من الميازيب طاهرا، فكيف بأرض الحمام؟ فإذا كان بها بول، أو قيء فصب عليه ماء حتى ذهبت عينه كان الماء والأرض طاهرين وإن لم يجر الماء؛ فكيف إذا جرى وزال عن مكانه، والله أعلم.

وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وذكرنا بضعة عشر دليلا شرعيا على طهارة بول ما يؤكل لحمه وروثه، فإذا كانت طاهرة فكيف بالمستحيل منها أيضا، وطهارة هذه الأرواث بينة في السنة فلا يجعل الخلاف فيها شبهة يستحب لأجله اتقاء ما خالطته، إذ قد ثبت بالسنة الصحيحة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه كانوا يلابسونها.

وأما روث ما لا يؤكل لحمه: كالبغال، والحمير، فهذه نجسة عند جمهور العلماء، وقد ذهب طائفة إلى طهارتها، وأنه لا ينجس من الأرواث، والأبوال إلا بول الآدمي وعذرته، لكن على القول المشهور قول الجمهور إذا شك في الروثة: هل هي من روث ما يؤكل لحمه أو من روث ما لا يؤكل لحمه، ففيها قولان للعلماء، هما وجهان في مذهب أحمد". (١)

١٨٣. ٩-"قلت: فهذه فتاوى ابن عباس، وابن مسعود، والزهري، مع أن ابن عباس هو راوي حديث ميمونة، ثم إن قول معمر في الحديث الضعيف " فلا تقربوه " متروك عند عامة السلف والخلف من الصحابة والتابعين والأئمة، فإن جمهورهم يجوزوا الاستصباح به، وكثير منهم يجوز بيعه أو تطهيره، وهذا مخالف لقوله " فلا تقربوه "، ومن نصر هذا القول يقول: قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الماء طهور لا ينجسه شيء» احتراز عن الثوب، والبدن والإناء، ونحو ذلك مما يتنجس، والمفهوم لا عموم له، وذلك لا يقتضي أن كل ما ليس بماء يتنجس، فإن الهواء ونحوه لا تتنجس، وليس بماء. كما أن قوله: «إن الماء لا يجنب» احتراز عن البدن، فإنه يجنب ولا يقتضي ذلك أن كل ما ليس بماء يجنب، ولكن خص الماء بالذكر في الموضعين للحاجة إلى بيان حكمه، «فإن بعض أزواجه اغتسلت، فجاء النبي - صلى الله عليه وسلم - ليتوضأ بسؤرها، فأخبرته أنها كانت جنبا فقال: إن الماء لا يجنب» مع أن الثوب لا يجنب، والأرض لا تجنب، وتخصيص الماء بالذكر لمفارقة البدن لا لمفارقة كل شيء.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١/٢٣٧

وكذلك «قالوا له: أتتوضأ من بئر بضاعة؟ وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن، فقال: الماء طهور لا ينجسه شيء» .

فنفى عنه النجاسة للحاجة إلى بيان ذلك، كما نفى عنه الجنابة للحاجة إلى بيان ذلك والله سبحانه قد أباح لنا الطيبات وحرم علينا الخبائث، والنجاسات من الخبائث، فالماء إذا تغير بالنجاسة حرم استعماله؛ لأن ذلك استعمال للخبيث، وهذا مبني على أصل، وهو أن الماء الكثير إذا وقعت فيه النجاسة فهل مقتضى القياس ينجسه لاختلاط الحلال بالحرام إلى حيث يقوم الدليل على تطهيره، أو مقتضى القياس طهارته إلى أن تظهر فيه النجاسة الخبيثة التي يحرم استعمالها؟ للفقهاء من أصحاب أحمد، وغيرهم في هذا الأصل قولان: أحدهما: قول من يقول الأصل النجاسة، وهذا قول أصحاب أبي حنيفة ومن". (١)

١٨٤. ١٠-"فأحاديث التوقيت فيها الأمر بالمسح يوما وليلة، وثلاثة أيام ولياليهن، وليس فيها النهي عن الزيادة إلا بطريق المفهوم، والمفهوم لا عموم له، فإذا كان يخلع بعد الوقت عند إمكان ذلك عمل بهذه الأحاديث. وعلى هذا يحمل حديث «عقبة بن عامر: لما خرج من دمشق إلى المدينة يبشر الناس بفتح دمشق، ومسح أسبوعا بلا خلع. فقال له عمر: أصبت السنة» ، وهو حديث صحيح. وليس الخف كالجبيرة مطلقا، فإنه لا يستوعب بالمسح بحال، ويخلع في الطهارة الكبرى، ولا بد من لبسه على طهارة، لكن المقصود أنه إذا تعذر خلعه فالمسح عليه أولى من التيمم، وإن قدر أنه لا يمكن خلعه في الطهارة الكبرى فقد صار كالجبيرة، يمسح عليه كله، كما لو كان على رجله جبيرة يستوعبها. وأيضا فإن المسح على الخفين أولى من التيمم؛ لأنه طهارة بالماء فيما يغطي موضع الغسل، وذاك مسح بالتراب في عضوين آخرين، فكان هذا البدل أقرب إلى الأصل من التيمم. ولهذا لو كان جريحا وأمكنه مسح جراحه بالماء دون الغسل، فهل يمسح بالماء أو يتيمم؟ فيه قولان: هما روايتان عن أحمد، ومسحهما بالماء أصح؛ لأنه إذا جاز مسح الجبيرة، ومسح الخف، وكان ذلك أولى من التيمم، فلأن يكون مسح العضو بالماء أولى من التيمم بطريق الأولى.

الرابع: أن الجبيرة يستوعبها بالمسح، كما يستوعب الجلد؛ لأن مسحها كغسله، وهذا أقوى على قول من يوجب مسح جميع الرأس. الخامس: أن الجبيرة يمسح عليها، وإن شدها على حدث، عند أكثر

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١/٢٥٠

العلماء وهو إحدى الروايتين عن أحمد، وهو الصواب.
ومن قال لا يمسح عليها إلا إذا لبسها على طهارة ليس معه إلا قياسها على الخفين، وهو قياس فاسد، فإن الفرق بينهما ثابت من هذه الوجوه، ومسحها كمسح الجلدة، ومسح الشعر، ليس كمسح الخفين، وفي كلام الإمام أحمد ما يبين ذلك، وأنها ملحقة عنده بجلدة الإنسان لا بالخفين،". (١)

١٨٥. ١١-"وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إني أدخلتهما الخف، وهما طاهرتان» حق، فإنه بين أن هذا علة لجواز المسح، فكل من أدخلهما طاهرتين فله المسح، وهو لم يقل: إن من لم يفعل ذلك لم يمسح. لكن دلالة اللفظ عليه بطريق المفهوم والتعليل. فينبغي أن ينظر حكمة التخصيص هل بعض المسكوت أولى بالحكم؟ ومعلوم أن ذكر إدخالهما طاهرتين؛ لأن هذا هو المعتاد، وليس غسلهما في الخفين معتادا، وإلا فإذا غسلهما في الخف فهو أبلغ، وإلا فأي فائدة في نزع الخف ثم لبسه من غير إحداث شيء فيه منفعة؟ وهل هذا إلا عبث محض ينزه الشارع عن الأمر به؟ ولو قال الرجل لغيره: أدخل مالي وأهلي إلى بيتي، وكان في بيته بعض أهله وماله. هل يؤمر بأن يخرجه ثم يدخله؟ ، ويوسف لما قال لأهله ﴿ادخلوا مصر إن شاء الله﴾ [يوسف: ٩٩] .
وقال موسى: ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة﴾ [المائدة: ٢١] . وقال الله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾ [الفتح: ٢٧] . فإذا قدر أنه كان بمصر بعضهم، أو كان بالأرض المقدسة بعض، أو كان بعض الصحابة قد دخل الحرم قبل ذلك، هل كان هؤلاء يؤمرون بالخروج ثم الدخول؟ فإذا قيل: هذا لم يقع. قيل: وكذلك غسل الرجل قدميه في الخف ليس واقعا في العادة؛ فلهذا لم يحتج إلى ذكره، ليس لأنه إذا فعل يحتاج إلى إخراج وإدخال. فهذا وأمثاله من باب الأولى.
وقد تنازع العلماء فيما إذا استجمر بأقل من ثلاثة أحجار، أو استجمر بمنهي عنه: كالروث والرمة، وباليمين، هل يجزئه ذلك؟". (٢)

١٨٦. ١٢-"الرابع: أنه إخبار عن شخص بعينه، أن البول كان يصيبه، ولا يستتر منه، ومعلوم أن الذي جرت العادة به بول نفسه. الخامس: أن الحسن قال: البول كله نجس، وقال: أيضا: لا بأس

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٥/١

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٣٩/١

بأبوال الغنم، فعلم أن البول المطلق عنده هو بول الإنسان. السادس: أن هذا هو المفهوم للسامع عند تجرد قلبه عن الوسواس، والتمريح، فإنه لا يفهم من قوله: «فإنه كان لا يستتر من البول» إلا بول نفسه، ولو قيل إنه لم يخطر لأكثر الناس على بالهم جميع الأبوال من بول بعير وشاة، وثور، لكان صدقا.

السابع: أن يكفي بأن يقال: إذا احتمل أن يريد بول نفسه؛ لأنه المعهود، وأن يريد جميع جنس البول، لم يجز حمله على أحدهما، إلا بدليل، فيقف الاستدلال، وهذا لعمري تنزل، وإلا فالذي قدمنا أصل مستقر من أنه يجب حمله على البول المعهود، وهو نوع من أنواع البول، وهو بول نفسه الذي يصيبه غالبا، ويترشرش على أفخاذه وسوقه، وربما استهان بإنقائه، ولم يحكم الاستنجاء منه. فأما بول غيره من الآدميين، فإن حكمه وإن ساوى حكم بول نفسه، فليس ذلك من نفس هذه الكلمة، بل لاستوائهما في الحقيقة، والاستواء في الحقيقة يوجب الاستواء في الحكم.

ألا ترى أن أحدا لا يكاد يصيبه بول غيره، ولو أصابه لساءه ذلك، والنبي – صلى الله عليه وسلم – إنما أخبر عن أمر موجود غالب في هذا الحديث، وهو قوله: «اتقوا البول فإن عامة عذاب القبر منه» .

فكيف يكون عامة عذاب القبر من شيء لا يكاد يصيب أحدا من الناس؟ وهذا بين لا خفاء به.

الوجه الثاني: أنه لو كان عاما في جميع الأبوال، فسوف نذكر من الأدلة الخاصة على طهارة هذا النوع ما يوجب اختصاصه من هذا الاسم العام، ومعلوم من". (١)

١٨٧. ١٣-"وأصل ذلك أن قوله – صلى الله عليه وسلم -: «يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن» منطوقه إباحة المسح هذه المدة، والمفهوم لا عموم له، بل يكفي أن لا يكون المسكوت كالمنطوق، فإذا خالفه في صورة حصلت المخالفة، فإذا كان فيما سوى هذه المدة لا يباح مطلقا، بل يحظر تارة، ويباح أخرى، حصل العمل بالحديث، وهذا واضح وهي نافعة جدا، فإنه من باشر الأسفار في الحج، والجهاد، والتجارة، وغيرها رأى أنه في أوقات كثيرة لا يمكن نزع الخفين والوضوء، إلا بتضرر يباح التيمم بدونه، واعتبر ذلك بما لو انقضت المدة والعدو بإزائه، ففائدة النزع للوضوء على الرجلين، فحيث يسقط الوضوء على الرجلين، يسقط النزع، وقد يكون الوضوء واجبا لو كانا بارزين، لكن مع

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١/٣٨٠

استتارهما يحتاج إلى قلعهما وغسل الرجلين، ثم لبسهما إذا لم تتم مصلحته إلا بذلك، بخلاف ما إذا استمر فإن طهارته باقية، بخلاف ما إذا توضأ ومسح عليهما، فإن ذلك قد لا يضره، ففي هذين الموضعين لا يتوقت، إذا كان الوضوء ساقطا، فينتقل إلى التيمم، فإن المسح المستمر أولى من التيمم، وإذا كان في النزع واللبس ضرر يبيح التيمم، فلأن يبيح المسح أولى، والله أعلم.

[مسألة الجنب إذا وضع يده في الماء هل يصير مستعملا]

٧٤ - ٥٨ مسألة:

سئل شيخ الإسلام ابن تيمية، عن الرجل يغتسل إلى جانب الحوض أو الجرن في الحمام وغيره، وهو ناقص ثم يرجع بعض الماء من على بدنه إلى الجرن، هل يصير ذلك الماء مستعملا أم لا؟ وكذلك الجنب إذا وضع يده في الماء أو الجرن هل يصير مستعملا أم لا؟ وعن مقدار الماء الذي إذا اغتسل فيه الجنب لا يصير مستعملا. وعن الطاسة التي تحط على أرض الحمام، والماء المستعمل جار عليها، ثم يغترف بها من الجرن الناقص من غير أن تغسل، أفتونا مأجورين؟

أجاب: الحمد لله، ما يطير من بدن المغتسل أو المتوضئ، من الرشاش في إناء الطهارة لا يجعله مستعملا.". (١)

١٨٨. ١٤-"وأما من فرق بين البول، وبين صب البول، فقوله ظاهر الفساد، فإن صب البول أبلغ من أن ينهى عنه من مجرد البول، إذ الإنسان قد يحتاج إلى البول في الماء، وأما صب الأبوال في المياه فلا حاجة إليه. فإن قيل: ففي حديث القلتين: إنه سئل عن الماء يكون بأرض فلاة، وما ينويه من الدواب والسباع، فقال: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» وفي لفظ: «لم ينجسه شيء» وأما مفهومه إذا قلنا بدلالة مفهوم العدد، فإنما يدل على أن الحكم في المسكوت مخالف للحكم في المنطوق بوجه من الوجوه ليظهر فائدة التخصيص بالمقدار، ولا يشترط أن يكون الحكم في كل صورة من صور المسكوت مناقضة للحكم في كل صورة من صور المنطوق. وهذا معنى قولهم: **المفهوم** لا عموم له، فلا يلزم أن كل ما لم يبلغ القلتين ينجس. بل إذا قيل بالمخالفة في بعض الصور حصل المقصود.

وأيضا: فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يذكر هذا التقدير ابتداء، وإنما ذكره في جواب من سأله

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٢١/١

عن مياه الفلاة التي تردها السباع والدواب، والتخصص إذا كان له سبب غير اختصاص الحكم لم يبق حجة باتفاق، كقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ [الإسراء: ٣١] .

فإنه خص هذه الصورة بالنهي؛ لأنها هي الواقعة لا لأن التحريم يختص بها وكذلك قوله: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة﴾ [البقرة: ٢٨٣] . فذكر الزمن في هذه الصورة للحاجة، مع أنه قد ثبت «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مات ودرعه مرهونة» ، فهذا رهن في الحضر، فكذلك قوله: «إذا بلغ الماء قلتين» في جواب". (١)

١٨٩. ١٥-"ومن قال من العلماء: إن طواف أهل الآفاق أفضل من الصلاة بالمسجد، فإنما ذلك لأن الصلاة تمكنهم في سائر الأمصار، بخلاف الطواف، فإنه لا يمكن إلا بمكة، والعمل المفضول في مكانه وزمانه يقدم على الفاضل، لا لأن جنسه أفضل كما يقدم الدعاء في آخر الصلاة على الذكر والقراءة، ويقدم الذكر في الركوع والسجود على القراءة؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «نهيت أن أقرأ القرآن راكعا وساجدا» .

وكما يقدم القراءة والذكر والدعاء في أوقات النهي، وكما تقدم إجابة المؤذن على الصلاة والقراءة؛ لأن هذا يفوت وذلك لا يفوت الآفاقي إذا خرج فقدم ذلك لا لأن جنسه أفضل من جنس الصلاة، بل ولا مثلها فإن هذا لا يقوله أحد، والحج كله لا يقاس بالصلاة التي هي عمود الدين، فكيف يقاس بها بعض أفعاله، وإنما فرض الله الحج على كل مسلم مرة في العمر، ولم يوجب شيئا من أعماله مرتين، بل إنما فرض طوافا واحدا، ووقوفا واحدا، وكذلك السعي عند أحمد في أنص الروايتين عنه: لا يوجب على المتمتع إلا سعيا واحدا، إما قبل التعريف وإما بعده، بعد الطواف، ولهذا قال أكثر العلماء إن العمرة لا تجب كما هو مذهب مالك، وأبي حنيفة، وهو أحد القولين في مذهب الشافعي وأحمد، وهو الأظهر في الدليل، فإن الله لم يوجب إلا حج البيت، ولم يوجب العمرة، ولكن أوجب إتمام الحج والعمرة على من يشرع فيها؛ لأن العمرة هي الحج الأصغر، فيجب إتمامها كما يجب إتمام الحج التطوع، والله لم يوجب إلا مسمى الحج، لم يوجب حجين أكبر وأصغر، وهو المفهوم من اسم الحج عند الإطلاق، فلا يجب غير ذلك، وليس في أعمال العمرة قدر زائد على أعمال الحج، فلو وجبت

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٢٤/١

لم يجب إلا عمل واحد مرتين. وهذا خلاف ما أوجبه الله في الحج.". (١)

١٩٠. ١٦-"فكان ابن عباس يرى أن الطلاق عند كل طهر؛ وقد أخرجه أبو عبد الله المقدسي في كتابه " المختارة " الذي هو أصح من " صحيح الحاكم ". وهكذا روى أبو داود وغيره من حديث.
وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: " في مجلس واحد " مفهومه أنه لو لم يكن في مجلس واحد لم يكن الأمر كذلك؛ وذلك لأنها لو كانت في مجالس لأمكن في العادة أن يكون قد ارتجعها؛ فإنها عنده، والطلاق بعد الرجعة يقع. والمفهوم لا عموم له في جانب المسكوت عنه؛ بل قد يكون فيه تفصيل، كقوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» ، أو: «لم ينجسه شيء» . وهو إذا بلغ قلتين فقد يحمل الخبث، وقد لا يحمله.
وقوله: «في الإبل السائمة الزكاة» . وهي إذا لم تكن سائمة قد يكون فيها الزكاة - زكاة التجارة - وقد لا يكون فيها، وكذلك قوله: «من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه» ، ومن لم يقمها فقد يغفر له بسبب آخر، وكقوله: «من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه» . وقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمت الله﴾ [البقرة: ٢١٨] .
ومن لم يكن كذلك فقد يعمل عملا آخر يرجو به رحمة الله مع الإيمان، وقد لا يكون كذلك. فلو كان في مجالس فقد يكون له فيها رجعة، وقد لا يكون؛ بخلاف المجلس الواحد الذي جرت عادة صاحبه بأنه لا يراجعها فيه؛ فإن له". (٢)

١٩١. ١٧-"مسألة:
في رجل قال لزوجته وهو ساكن بها في منزل سكنها: إن قعدت عندكم فأنت طالق؛ وإن سكنت عندكم فأنت طالق؛ ثم قال أيضا: أنت علي حرام؛ ثم انتقل بنفسه ومتاعه دون زوجته إلى مكان آخر؛ وعادت زوجته إلى مكانها الأول؛ فإذا عاد وقعد عند زوجته يقع عليه طلقة واحدة؟ أم طلقتان؟ وهل السكن هو القعود؟ أو بينهما عموم وخصوص؟ وإذا لم ينو بالحرام الطلاق: هل يقع عليه كما

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١/٤٥٧
(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣/٢٨٢

لو نوى؟ وهل إذا كان مذهب تزول به هذه الصورة مخالفا لمذهبه هل يجوز له التقليد أم لا؟

الجواب: الحمد لله. أما قوله: إن قعدت عندكم وإن سكنت عندكم فإن كان نية الحالف بالقعود إذا انتقض سبب تلك الحال؛ بمنزلة من دعي إلى غداء فحلف أنه لا يتغدى؛ فإن سبب اليمين أنه أراد بذلك الغداء المعين، ولهذا كان الصحيح أنه لا يحنث بغداء غير ذلك: وهكذا إذا كان قد زار هو وامرأته قوما فرأى من الأحوال ما كره أن تقيم تلك المرأة عندهم فحلف أنه لا يقيم، ولا يسكن، وقصد على تلك الحال، أو كان سبب اليمين يدل على ذلك.

وأما إن كان قد نوى العموم بحيث قصد أنه لا يقعد عندهم ولا يساكنهم بحال فإنه لا يحنث بالقعود. وإن أطلق اليمين ففيه نزاع مشهور بين العلماء. وحيث يحنث بالقعود فإنه إذا كان القعود الذي قصده هو السكنى لم يحنث بأكثر من طلقة؛ إلا أن يقصد أكثر من ذلك؛ كما لو كرر اليمين بالله على فعل واحد لم يلزمه إلا كفارة واحدة على الصحيح.

وإن كان القعود داخلا في ضمن السكنى – كما هو ظاهر اللفظ المطلق – فهذه المسألة تداخل الصفات، كما لو قال: إن أكلت تفاحة واحدة: فقد قيل: تقع طلقتان؛ لوجود الصفتين. وقيل: لا يقع إلا طلقة واحدة أيضا. وهو أقوى، فإن المفهوم من هذا الكلام أنك طالق سواء أكلت تفاحة كاملة أو نصفها، وكذلك إذا قال: إن قعدت. فالقعود " لفظ مشترك " يراد به السكنى مشتملا على القعود، ويكون أولا حلف أنه لا يقعد، ثم حلف على ما هو أعم من ذلك وهو السكنى فإذا سكن كان". (١)

١٩٢. ١٨–"الله لكم وهذا لتحريمها بالأيمان من الطلاق وغيرها، ثم بين وجه المخرج من ذلك بقوله: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته﴾ [المائدة: ٨٩] أي فكفارة تعقيدكم أو عقدكم الأيمان وهذا عام، ثم قال: ﴿ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم﴾ [المائدة: ٨٩] . وهذا عام كعموم قوله: ﴿واحفظوا أيمانكم﴾ [المائدة: ٨٩] .

مما يوضح عمومه أنهم قد أدخلوا الحلف بالطلاق في عموم قوله:

" من حلف فقال إن شاء الله فإن شاء فعل وإن شاء ترك " فأدخلوا فيه الحلف بالطلاق والعتاق والنذر والحلف بالله وإنما لم يدخل مالك وأحمد وغيرهما تنجيزا بالطلاق موافقة لابن عباس.؛ لأن إيقاع

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣/٣٢٨

الطلاق ليس بحلف. وإنما الحلف المنعقد ما تضمن محلوفا به ومحلوفا عليه إما بصيغة القسم وإما بصيغة الجزاء، وما كان في معنى ذلك كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

وهذه الأدلة تنبيه على أصول الشافعي وأحمد ومن وافقهم في مسألة نذر اللجاج والغضب، فإنهم احتجوا على التكفير فيه بهذا الآية وجعلوا، قوله: ﴿تحلة أيمانكم﴾ [التحريم: ٢] . كفارة أيمانكم عاما في اليمين بالله واليمين بالنذر، ومعلوم أن شمول اللفظ لنذر اللجاج والغضب في الحج والعتق ونحوهما سواء، فإن قيل المراد في الآية اليمين بالله فقط فإن هذا هو المفهوم من مطلق اليمين، ويجوز أن يكون التعريف بالألف واللام والإضافة في قوله ﴿عقدتم الأيمان﴾ [المائدة: ٨٩] و ﴿تحلة أيمانكم﴾ [التحريم: ٢] منصرفا إلى اليمين المعهودة عليهم وهي اليمين بالله، وحينئذ فلا يعلم اللفظ إلا المعروف عندهم والحلف بالطلاق ونحوه لم يكن معروفا عندهم، ولو كان اللفظ عاما فقد علمنا أنه لم يدخل فيه اليمين التي ليست مشروعة كاليمين بالمخلوقات، فلا يدخل الحلف بالطلاق ونحوه؛ لأنه ليس من اليمين المشروعة، لقوله «من كان حالفا فليحلف بالله". (١)

١٩٣. ١٩-"التقييد والتخصيص، فإذا قال: وقفت على أولادي. كان عاما. فلو قال الفقراء، أو العدول، أو الذكور. اختص الوقف بهم؛ وإن كان أول كلامه عاما.

وليس لقائل أن يقول: لفظ الأولاد عام، وتخصيص أحد النوعين بالذكر لا ينفي الحكم عن النوع الآخر؛ بل العقلاء كلهم مجمعون على أنه قصر الحكم على أولئك المخصوصين في آخر الكلام - مثبتو المفهوم ونفاته - ويسمون هذا التخصيص المتصل.

ويقولون: لما وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة صار الحكم متعلقا بذلك الوصف فقط، وصار الخارجون عن ذلك الوصف خارجين عن الحكم. أما عند نفاة المفهوم فلأنهم لم يكونوا يستحقون شيئا إلا إذا دخلوا في اللفظ؛ فلما وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة أخرجهم من اللفظ؛ فلم يصيروا داخلين فيه؛ فلا يستحقون. فهم ينفون استحقاقهم لعدم موجب الاستحقاق. وأما عند مثبتي المفهوم فيخرجون لهذا المعنى ولمعنى آخر، وهو أن تخصيص أحد النوعين بالذكر يدل على قصد تخصيصه بالحكم. وقصد تخصيصهم بالحكم ملتزم لنفيه عن غيره. فهم يمنعون استحقاقهم لانتفاء موجبه ولقيام مانعه.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١٢٨/٤

وكذلك لو قيد المطلق مثل أن يقول: وقف على أولادي على أنهم يعطون إن كانوا فقراء. أو على أنهم يستحقون إذا كانوا فقراء. أو وقفت على أولادي على أنه يصرف من الوقف إلى الموجودين منهم إذا كانوا فقراء. ووقفت على أنه من كان فقيرا كان من أهل الوقف. فإن هذا مثل قوله: وقفت على أولادي على الفقراء منهم: أو بشرط أن يكونوا فقراء؛ أو إن كان فقيرا.

ولو قال: وقفت على بناتي على أنه من كانت أيما أعطيت، ومن تزوجت ثم طلقها زوجها أعطيت؛ فإن هذا مثل قوله: وقفت على بناتي على الأيامى منهم؛ فإن صيغة " على " من صيغ الاشتراط، كما قال: ﴿إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج﴾ [القصص: ٢٧] .

واتفق الفقهاء أنه لو قال: زوجتك بنتي على ألف، أو على أن تعطيها ألفا؛ أو على أن يكون لها في ذمتك ألف، كان ذلك شرطا ثابتا وتسميته صحيحة، وليس في". (١)

١٩٤. ٢٠-"هذا خلاف، وقد أخطأ من اعتقد أن في مذهب الإمام أحمد أو غيره خلافا في ذلك؛ من أجل اختلافهم فيما إذا قال لزوجته: أنت طالق على ألف، أو لعبده: أنت حر على ألف، فلم تقبل الزوجة والعبد؛ فإنه في إحدى الروايتين عن أحمد يقع العتق والطلاق؛ فإنه ليس مأخذه أن هذه الصيغة ليست للشرط؛ فإنه لا يختلف مذهبه أنه لو قال: خلعتك على ألف، أو كاتبتك على ألف، أو زوجتك على ألف أو قال بعتك هذا العبد على أن ترهنني به كذا، أو على أن يضمنه زيد، أو زوجتك بنتي على أنك حر: إن هذه شروط صحيحة، ولا خلاف في ذلك بين الفقهاء كلهم.
وإنما المأخذ أن العتق والطلاق لا يفتقران إلى عوض، ولم يعلق الطلاق بشرط؛ وإنما شرط فيه شرطا، وفرق بين التعليق على الشرط وبين الشرط في الكلام المنجز؛ ولهذا لا يصح كثير من التصرفات المعلقة مع صحة الاشتراط فيها؛ وهذه الصفة قد تعذر وجودها، والطلاق الموصوف إذا فاتت صفته هل يفوت جميعه؟ أو يثبت هو دون الصفة؟ فيه اختلاف.
إذا تبين أن قوله: على أنه من توفي منهم، شرط حكمي، ووصف معنوي للوقف المذكور؛ وأنه يجب اعتباره والعمل بموجبه؛ فمعلوم أنه إذا اعتبر القيد المذكور في الكلام كان انتقال نصيب المتوفى إلى

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٩٣/٤

ذوي طبقته مشروطا بعدم ولده، وإن الواقف لم يصرف إليه نصيب المتوفى في هذه الحال، ومعلوم حينئذ أنه لا يجوز صرف نصيب المتوفى إليهم في ضد هذه الحال، وهو ما إذا كان له ولد، وهو المطلوب.

وعلم أن هذا ثابت باتفاق الفقهاء؛ بل والعقلاء القائلين بالمفهوم، والنافين له؛ فإن صرف الوقف إلى غير من صرفه إليه الواقف حرام؛ وهو لم يصرفه إليهم. فهذا المنع لانتفاء الموجب متفق عليه، ولأنه قد منع صرفه إليهم وهذا المنع لوجود المانع مختلف فيه. وتقدير الكلام: وقفت على أولادي ثم على أولادهم بشرط أن ينتقل نصيب المتوفى منهم إلى أهل طبقته إذا كان قد توفي عن غير ولد.

وليس يختلف أحد من الفقهاء في أن هذا الباب يقتصر على القيود المذكورة وإنما يغلط هنا من لم يحكم دلالات الألفاظ اللغوية، ولم يميز بين أنواع أصول الفقه". (١)

١٩٥. ٢١-"السمعية، ولم يتدرب فيما علق بأقوال المكلفين من الأحكام الشرعية، ولا هو جرى في فهم هذا الخطاب على الطبيعة العربية، والفطرة السليمة النقية، فارتفع عن شأن العامة بحيث لم يدخل زمرتهم فيما يفهمونه في عرف خطابهم، وانحط عن أوج الخاصة، فلم يهتد للتمييز بين المشتبهات في الكلام، حتى تقر الفطر على ما فطرها عليه الذي أحسن كل شيء خلقه؛ والحمق أدى به إلى الخلاص من كناسة بترا، ومن أحكم العلوم حتى أحاط بغاياتها رده ذلك إلى تقرير الفطر على بداياتها، وإنما بعثت الرسل لتكميل الفطرة؛ لا لتغييرها: ﴿فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ [الروم: ٣٠] .

ومعلوم أن كل من سمع هذا الكلام من أهل اللسان العربي خاصتهم وعامتهم لم يفهموا منه إلا إعطاء أهل طبقة المتوفى أن لا يكون للمتوفى ولد، ويعقلون أن هذا الكلام واحد متصل بعضه ببعض. وإنما نشأ غلط الغالط من حيث توهم أن الكلام الأول فيه عموم، والكلام الثاني قد خص أحد النوعين بالذكر، فيكون من باب تعارض العموم والمفهوم.

ثم قد يكون ممن نظر في كتب بعض المتكلمين أو بعض الفقهاء الذين لا يقولون بدلالة المفهوم، وإذا قالوا بها رأوا دلالة العموم راجحة عليها، لكون الخلافات فيها أضعف منه في دلالة المفهوم، فإنه لم يخالف في العموم إلا شرذمة لا يعتد بهم، وقد خالف في المفهوم طائفة من الفقهاء وطوائف من أهل

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٩٤/٤

الكلام، حتى قد يتوهم من وقع له هذا أنه لا ينبغي أن يترك صريح الشرط أو عمومه لمفهوم الصفة مع ضعفه. فنعوذ بالله من العمى في البصيرة، أو حول يري الواحد اثنين؛ فإن الأعمى أسلم حالا في إدراكه من الأحول إذا كان مقلدا للبصير، والبصير صحيح الإدراك. ولولا خشية أن يحسب حاسب أن لهذا القول مساغا، أو أنه قد يصح على أصول بعض الفقهاء لكان الإضراب عن بيانه أولى.

فيقال: هذا الذي تكلم الناس فيه من دلالة المفهوم هل هي حجة أم لا؟ وإذا كانت حجة، فهل يخص بها العام أم لا؟ إنما هو في كلامين منفصلين من متكلم". (١)

١٩٦. ٢٢-"واحد أو في حكم الواحد، ليس ذلك في كلام واحد متصل بعضه ببعض؛ ولا في كلام متكلمين لا يجب اتحاد مقصودهما. فهنا ثلاثة أقسام:

أحدها: كلامان من متكلم واحد أو في حكم الواحد. وإنما ذكرنا ذلك ليدخل فيه إذا كان أحدهما كلام الله والآخر كلام رسوله؛ فإن حكم ذلك حكم ما لو كانا جميعا من كلام الله أو كلام رسوله: مثل قوله - صلى الله عليه وسلم -: «الماء طهور لا ينجسه شيء» ، مع قوله «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» ، فإن المتكلم بهما واحد.

وهما كلامان. فمن قال: إن المفهوم حجة يخص به العموم خصص عموم قوله: «الماء طهور لا ينجسه شيء» بمفهوم " إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث " مع أن مفهوم العدد أضعف من مفهوم الصفة. وهذا مذهب الشافعي، وأحمد في المشهور عنه وغيرهما. ومن امتنع من ذلك قال: قوله: " الماء طهور " عام، وقوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس» هو بعض ذلك العام، وهو موافق له في حكمه فلا تترك دلالة العموم لهذا.

وكذلك قوله في كتاب الصدقة الذي أخرجه أبو بكر: «في الإبل في خمس منها شاة» إلى آخره. مع قوله في حديث آخر: «في الإبل السائمة في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة» ونظائره كثيرة: منها ما قد اتفق الناس على ترجيح المفهوم فيه: مثل قوله: «جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا» مع قوله: «جعلت لي كل أرض طيبة مسجدا وطهورا» . فإنه لا خلاف أن الأرض الخبيثة ليست بطهور.

ومنها ما قد اختلفوا فيه، كقوله في هذا الحديث: «وجعلت تربتها لي طهورا» فإن الشافعي وأحمد

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/٢٩٥

وغيرهما جعلوا مفهوم هذا الحديث مخصصا لقوله «جعلت لي". (١)

١٩٧. ٢٣-"كل أرض طيبة طهورا» . ومنها ما قد اتفقوا على تقديم العموم فيه كقوله: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ [الأنعام: ١٥٢] . مع قوله: ﴿ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا﴾ [النساء: ٦] . فإن أكلها حرام سواء قصد بدارا كبر اليتيم أو لا.

وقد اختلف الناس في هاتين الدلالتين إذا تعارضتا. فذهب أهل الرأي وأهل الظاهر. وكثير من المتكلمين. وطائفة من المالكية، والشافعية والحنبلية: إلى ترجيح العموم. وذهب الجمهور من المالكية، والشافعية والحنبلية، وطائفة من المتكلمين: إلى تقديم المفهوم، وهو المنقول صريحا عن الشافعي وأحمد وغيرهما. والمسألة محتملة، وليس هذا موضع تفصيلها؛ فإنها ذات شعب كثيرة، وهي متصلة بمسألة " المطلق، والمقيد " وهي غمرة من غمرات " أصول الفقه " وقد اشتبهت أنواعها على كثير من السابحين فيه.

لكن المقصود أن مسألتنا ليست من هذا الباب، مع أنها لو كانت منه لكان الواجب على من يفتي بمذهب الشافعي وأحمد أن يبني هذه المسألة على أصولهما، وأصول أصحابهما، دون ما أصله بعد المتكلمين الذين لم يمنعوا النظر في آيات الله. ودلائله: التي بينها في كتابه، وعلى لسان رسوله، ولا أحاطوا علما بوجوه الأدلة، ودقائقها، التي أودعها الله في وحيه الذي أنزله، ولا ضبطوا وجود دلالات اللسان الذي هو أبين الألسنة، وقد أنزل الله به أشرف الكتب.

وإنما هذه المسألة هي من القسم الثاني، وهو أن يكون كلام واحد متصلا بعضه ببعض، آخره مقيد لأوله: مثل ما لو قال: «الماء طهور لا ينجسه شيء إذا بلغ قلتين» أو يقال: «الماء طهور إذا بلغ قلتين لا ينجسه شيء» أو يقول: «في كل خمس من الإبل شاة، وفي عشر شاتان، تجب هذه الزكاة في الإبل السائمة» ، كما قال: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات﴾ [النساء: ٢٥] .

فأطلق وعمم، ثم قال في آخره: ﴿ذلك لمن خشي العنت منكم﴾ [النساء: ٢٥] ، فإنه لا خلاف

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/٢٩٦

بين الناس أن هذا". (١)

١٩٨. ٢٤-"الكلام لا يؤخذ بعموم أوله، بل إنما تضمن طهارة القلتين فصاعدا، ووجوب الزكاة في السائمة.

لكن نفاة **المفهوم** يقولون: لم يتعرض لما سوى ذلك بنفي ولا إثبات فنحن ننفيه بالأصل، إلا أن يقوم دليل ناقل عن الأصل. والجمهور يقولون، بل ننفيه بدليل هذا الخطاب الموافق للأصل.

ومما يوضح الفرق بين الكلام المتصل والمنفصل: أن رجلا لو قال: وصيت بهذا المال للعلماء يعطون منه إذا كانوا فقراء. ولو قال: مرة: وصيت به للعلماء، ثم قال: أعطوا من مالي للعلماء إذا كانوا فقراء. فهنا يقال تعارض العموم **والمفهوم**؛ لكن مثل هذا لا يجيء في الوقف، فإنه إذا وقف على صفة عامة أو خاصة لم يمكن تغييرها؛ بخلاف الوصية، ولو فسر الموصي لفظه بما يخالف ظاهره قبل منه؛ بخلاف الواقف. ولهذا قلنا: إن تقييد هذا الكلام بالصفة المتأخرة واجب عند جميع الناس القائلين **بالمفهوم** ونفاته، فإن هذا ليس من هذا الباب، وإنما هو من باب الكلام المقيد بوصف في آخره.

القسم الثالث: أن يكون في كلام متكلمين لا يجب اتحاد مقصودهما: مثل شاهدين شهدا أن جميع الدار لزيد، وشهد آخران أن الموضع الفلاني منها لعمرو، فإن هاتين البينتين تتعارضان في ذلك الموضع، ولا يقول أحد: أنه يبني العام على الخاص هنا. وقد غلط بعض الناس مرة في مثل هذه المسألة فرأى أنه يجمع بين البينتين، لأنه من باب العام والخاص، كما غلط بعضهم في القسم الثاني فألحقوه بالأول. ومن نور الله قلبه فرق بين هذه الأقسام الثلاثة، وعلم أن الفرق بينها ثابت في جميع الفطر وإنما خاصة العلماء إخراج ما في القوة إلى الفعل، فلو سلم أن الكلام الأول عام أو مطلق فقد وصل بما يقيده ويخصصه، وقد أطبق جميع العقلاء على أن مثل هذا مخصوص مقيد، وليس عاما ولا مطلقا. ففرق - أصلحك الله - بين أن يتم الكلام العام المطلق فيسكت عليه ثم يعارض مفهوم خاص أو مقيد، وبين أن يوصل بما يقيده ويخصصه. ألست تعلم أن جميع الأحكام مبنية على هذا؟ فإنه لو حلف وسكت سكوتا طويلا، ثم وصله باستثناء أو عطف أو وصف أو غير ذلك لم يؤثر. فلو". (٢)

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/٢٩٧

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/٢٩٨

١٩٩. ٢٥-"أنهم لم يذكروا في قوله: وقفت على هذين، ثم على المساكين خلافا. والفرق بينهما على أحد الوجهين ما قدمناه. والمشهور عند أصحاب الشافعي أنه لترتيب الجمع على الجمع.

ولهم وجه: أنه من مات عن ولد أو غير ولد فنصيبه منقطع الوسط. وخرج بعضهم وجها أن نصيب الميت ينتقل إلى جميع الطبقة الثانية.

وليس الغرض هنا الكلام في موجب هذا اللفظ لو أطلق، فإنا إنما نتكلم على تقدير التسليم، لكونه يقتضي ترتيب الجمع على الجمع؛ إذ الكلام على التقدير الآخر ظاهر، فأما صلاح اللفظ للمعنيين فلا ينازع فيه من تصور ما قلناه.

وإذا ثبت أنه صالح فمن المعلوم أن اللفظ إذا وصل بما يميز أحد المعنيين الصالحين له وجب العمل به، ولا يستريب عاقل في أن الكلام الثاني يبين أن الواقف قصد أن ينقل نصيب كل والد إلى ولده؛ وإلا لم يكن فرق بين أن يموت أحد منهم عن ولد أو عن غير ولد، بل لم يكن إلى ذكر الشرط حاجة أصلا. أكثر ما يقال: أنه توكيد لو خلا عن دلالة المفهوم. فيقال: حمله على التأسيس أولى من حمله على التوكيد.

واعلم أن هذه الدلالة مستمدة من أشياء: أحدها: صلاح اللفظ الأول لترتيب التوزيع.

الثاني: أن المفهوم يشعر بالاختصاص. وهذا لا ينازع فيه عاقل وإن نازع في كونه دليلا.

الثالث: أن التأسيس أولى من التوكيد، وليس هذا من باب تعارض الدليلين؛ ولا من باب تقييد الكلام المطلق، وإنما هو من باب تفسير اللفظ الذي فيه احتمال المعنيين.

فإن قلتم: اللفظ الأول إن كان ظاهرا في ترتيب الجمع فهذا صرف للظاهر.

وإن قلتم: هو محتمل، أو ظاهر في التوزيع: منعناكم، وإن قلتم لا يوصف اللفظ بظهور ولا إكمال إلا عند تمامه، والأول لم يتم: فهذا هو الدليل الأول، فما الفرق بينهما؟ قلنا: في الدليل الأول بيان أن اللفظ الأول لو كان نصا لا يقبل التأويل عند الإطلاق، فإن وصله بما يقيده يبطل تلك الدلالة

كما لو قال: وقفت على زيد، ثم قال: إن كان فقيرا فهذا لا يعد تفسيرا للفظ محتمل، وإنما هو تقييد. وفي هذا الدليل بيان أن اللفظ الأول محتمل لمعنيين، ولا يجوز وصفه بظهور في أحدهما". (١)

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٢/٤

٢٠٠. ٢٦-"إلا أن ينفصل عما بعده. فأما إذا اتصل بما بعده بين ذلك الوصل أحد المعنيين. فقولكم: اللفظ الأول لا يخلو أن يكون ظاهرا في أحدهما أو محتملا. قلنا: قبل تمامه لا يوصف بواحد من الثلاثة، وإنما قد يوصف بالصلاح للمعاني الثلاثة. ولا يقال فيه: صرف للظاهر أصلا، فإنه لا ظاهر لكلام لم يتم بعد، وإنما ظاهر الكلام ما يظهر منه عند فراغ المتكلم.

وبهذا يتبين منشأ الغلط في عموم اللفظ الأول؛ فإن قوله: على أولادي ثم على أولادهم. عام في أولاد أولاده بلا تردد. فلا يجوز إخراج أحد منهم. وهو مقتض للترتيب أيضا؛ فإن الأولاد مرتبون على أولاد الأولاد لكن صفة هذا العموم: أهو عموم التفسير والتوزيع المقتضي لمقابلة كل فرد بفرد؟ أو عموم الشياع المقتضي لمقابلة كل فرد بكل فرد؟ ومن ادعى أن اللفظ صريح في هذا بمعنى أنه نص فيه فهو جاهل بالأدلة السمعية والأحكام الشرعية، خارج عن مناهج العقول الطبيعية؛ ومن سلم صلاح اللفظ لهما؛ وادعى رجحان أحدهما عند انقطاع الكلام: لم ننازعه فإنها ليست مسألتنا؛ وإن نازع في رجحان المعنى الأول بعد تلك الصلة فهو أيضا مخطئ قطعا.

وهذه حجة عند مثبتي المفهوم ونفاته؛ كالوجه الأول؛ فإن نافي المفهوم يقول: المسكوت لم يدخل في الثاني؛ لكن إن دخل في الأول عملت به؛ ونسلم أنه إذا غلب على الظن أو إذا علم أن لا موجب للتخصيص سوى الاختصاص بالحكم: كان المفهوم دليلا. فإذا تأمل قوله: على أنه من مات منهم عن غير ولد كان نصيبه لأهل طبقته. قال إن كان مراد الواقف عموم الشياع كان هذا اللفظ مقيدا لبيان مراده، ومتى دار الأمر بين أن تجعل هذه الكلمة مفسرة للفظ الأول؛ وبين أن تكون لغوا: كان حملها على الإفادة والتفسير أولى؛ لوجهين: أحدهما: أني أعتبرها؛ واعتبار كلام الواقف أولى من إهداره. والثاني: أجعلها بيانا للفظ المحتمل حينئذ؛ فأدفع بها احتمالا كنت أعمل به لولا هي؛، وإذا كان الكلام محتملا لمعنيين كان المقتضي لتعيين أحدهما قائما،". (١)

٢٠١. ٢٧-"سواء كان ذلك الاقتضاء مانعا من النقيض أو غير مانع. فإذا حملت هذا اللفظ على البيان كنت قد وفيت المقتضى حقه من الاقتضاء وصنت الكلام الذي يميز بين الحلال والحرام عن الإهدار والإلغاء. فأين هذا ممن يأخذ بما يحتمله أول اللفظ ويهدر آخره؛ وينسب المتكلم به إلى العي واللغو.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٣/٤

والذي يوضح هذا أن قوله: على أنه من صيغ الاشتراط، والتقييد والشرط إنما يكون لما يحتمله العقد؛ مع أن إطلاقه لا يقتضيه. بيان ذلك أن قوله: بعت، واشتريت، لا يقتضي أجلا، ولا رهنا، ولا ضمينا ولا نقدا غير نقد البلد، ولا صفة زائدة في المبيع؛ لكن اللفظ يحتمله بمعنى أنه صالح لهذا ولهذا؛ لكن عند الإطلاق ينفي هذه الأشراء: فإن اللفظ لا يوجبها، والأصل عدمها. فمتى قال: على أن ترهنني به كذا كان هذا تفسيرا لقوله: بعتك بألف بمنزلة قوله: بألف متعلقة برهن.

الوجه الثالث: أن قوله: على أنه من مات منهم عن غير ولد كان نصيبه لذوي طبقته. دليل على أن من مات منهم عن ولد لم يكن نصيبه لذوي طبقته. وهذه دلالة المفهوم؛ وليس هذا موضع تقريرها؛ لكن نذكر هنا نكتا تحصل المقصود.

أحدها: أن القول بهذه الدلالة مذهب جمهور الفقهاء قديما وحديثا: من المالكية، والشافعية، والحنبلية؛ بل هو نص هؤلاء الأئمة، وإنما خالف طوائف من المتكلمين مع بعض الفقهاء. فيجب أن يضاف إلى مذاهب الفقهاء ما يوافق أصولهم. فمن نسب خلاف هذا القول إلى مذهب هؤلاء كان مخطئا. وإن كان بما يتكلم به مجتهدا فيجب أن يحتوي على أدوات الاجتهاد. ومما يقضي منه العجب ظن بعض الناس أن دلالة المفهوم حجة في كلام الشارع دون كلام الناس: بمنزلة القياس. وهذا خلاف إجماع الناس: فإن الناس إما قائل بأن المفهوم من جملة دلالات الألفاظ. أو قائل إنه ليس من جملتها. أما هذا التفصيل فمحدث.

ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا هو حجة في الكلام مطلقا: واستدلوا على كونه حجة بكلام الناس. وبما ذكره أهل اللغة؛ وبأدلة عقلية تبين لكل ذي نظر أن دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد، وهو دلالة من دلالات". (١)

٢٠٢. ٢٨-"اللفظ. وهذا ظاهر في كلام العلماء، والقياس ليس من دلالات الألفاظ المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلا بنص الشارع؛ بخلاف المفهوم؛ فإنه دليل في اللغة؛ والشارع بين الأحكام بلغة العرب

الثاني: أن هذا المفهوم من باب مفهوم الصفة الخاصة المذكورة بعد الاسم العام، وهذا قد وافق عليه كثير ممن خالف في الصفة المبتدأة حتى إن هذا المفهوم يكون حجة في الاسم غير المشتق؛ كما احتج

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٤/٤

به الشافعي وأحمد في قول النبي:

«جعلت لي الأرض مسجدا وجعلت تربتها طهورا» . وذلك أنه إذا قال: الناس رجلان مسلم وكافر فأما المسلم فيجب عليك أن تحسن إليه. علم بالاضطرار أن المتكلم قصد تخصيص المسلم بهذا الحكم؛ بخلاف ما لو قال ابتداء: يجب عليك أن تحسن إلى المسلم. فإنه قد يظن أنه إنما ذكره على العادة؛ لأنه هو المحتاج إلى بيان حكمه غالبا؛ كما في قوله: «كل المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه» وكذلك «في الإبل السائمة الزكاة» أقوى من قوله «في السائمة الزكاة» ؛ لأنه إذا قال: «في الإبل السائمة» فلو كان حكمها مع السوم وعدمه سواء لكان قد طول اللفظ ونقص المعنى أما إذا قال: " في السائمة " فقد يظن أنه خصها بالذكر لكونها أغلب الأموال، أو لكون الحاجة إلى بيانها أمس، وهذا بين، كذلك هنا إذا كان مقصوده انتقال نصيب الميت إلى طبقته مع الولد وعدمه.

فلو قال: فمن مات منهم كان نصيبه لذوي طبقته. كان قد عمم الحكم الذي أراده؛ واختصر اللفظ. فإذا قال: فمن مات منهم عن غير ولد ولا نسل ولا عقب كان ما كان جاريا عليه من ذلك لمن في درجته وذوي طبقته. كان قد طول الكلام ونقص المعنى؛ بخلاف ما إذا حمل في ذلك على الاختصاص بالحكم؛ فإنه يبقى الكلام صحيحا معتبرا والواجب اعتبار كلام المصنف ما أمكن.

ولا يجوز إلغاؤه بحال مع إمكان اعتباره.". (١)

٢٠٣. ٢٩-"الوجه الثالث: أن نفاة المفهوم لإمكان أن يكون للتخصيص بالذكر سبب غير التخصيص بالحكم: أما عدم الشعور بالمسكوت، أو عدم قصد بيان حكمه، أو كون المسكوت أولى بالحكم منه، أو كونه مساويا له في بادئ الرأي، أو كونه سئل عن المنطوق، أو كونه قد جرى بسبب أوجب بيان المنطوق، أو كون الحاجة داعية إلى بيان المنطوق، أو كون الغالب على أفراد ذلك النوع هو المنطوق، فإذا علم أو غلب على الظن أن لا موجب للتخصيص بالذكر من هذه الأسباب ونحوها علم أنه إنما خصه بالذكر؛ لأنه مخصوص بالحكم.

ولهذا كان نفاة المفهوم يحتجون في مواضع كثيرة بمفهومات؛ لأنهم لا يمنعون أن يظهر قصد التخصيص في بعض المفهومات. وهذا من هذا الباب؛ فإن قوله: من مات منهم عن غير ولد. قد يشعر بالقسمين، وله مقصود في بيان الشرط؛ وليس هذا من باب التنبيه؛ فإنه إذا جعل نصيب الميت ينتقل

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/٣١٥

إلى إخوته عند عدم ولده لم يلزم أن ينقله إليهم مع وجود ولده والحاجة داعية إلى بيان النوعين؛ بل لو كان النوعان عنده سواء – وقد خص بالذكر حال عدم الوالد – لكان ملبسا معميا؛ لأنه يوهم خلاف ما قصد بخلاف ما إذا حمل على التخصيص.

الرابع: أن الوصف إذا كان مناسبا اقتضى العلية. وكون الميت لم يخلف ولدا مناسبا لنقل حقه إلى أهل طبقته، فيدل على أن علة النقل إلى ذوي الطبقة الموت عن غير ولد، فيزول هذا بزوال علته، وهو وجود الولد.

الخامس: أن كل من سمع هذا الخطاب فهم منه التخصيص، وذلك يوجب أن هذا حقيقة عرفية. إما أصلية لغوية، أو طارية منقولة. وعلى التقديرين يجب حمل كلام المتصرفين عليها باتفاق الفقهاء.

واعلم أن إثبات هذا في هذه الصورة الخاصة لا يحتاج إلى بيان كون المفهوم دليلا؛ لأن المخالف في المفهوم إنما يدعي سلب العموم عن المفهومات لا عموم السلب فيها؛ فقد يكون بعض المفهومات دليلا لظهور المقصود فيها. وهذا المفهوم كذلك؛ بدليل فهم الناس منه ذلك، ومن نازع في فهم ذلك فإما فاسد العقل أو معاند.

وإذا ثبت أن هذا الكلام يقتضي عدم الانتقال إلى ذوي الطبقة مع وجود". (١)

٢٠٤. ٣٠-"الأولاد فأما أن لا يصرف إليهم ولا إلى الأولاد؛ وهو خلاف قوله: على أولادهم، ثم على أولاد أولادهم أبدا ما تناسلوا. أو يصرف إلى الأولاد فهو المطلوب.

فإن قيل: قد يسلم أن المفهوم دليل؛ لكن قد عارضه اللفظ الصريح أولا، أو اللفظ العام: فلا يترك ذلك الدليل لأجل المفهوم. قيل: عنه أجوبة:

أحدها: أن اللفظ الأول لا دلالة فيه بحال على شيء؛ لأن اللفظ إنما يصير دليلا إذا تم وقطع عما بعده. أما إذا وصل بما بعده فإنه يكون جزءا من الدليل؛ لا دليلا. وجزء الدليل ليس هو الدليل. ومن اعتقد أن الكلام المتصل بعضه ببعض يعارض آخره المقيد أوله المطلق فما درى أي شيء هو تعارض الدليلين؟ ،

الثاني: أن اللفظ الأول لو فرض تمامه ليس بصريح. كما تقدم بيانه بل هو محتمل لمعنيين. وأما كونه عاما فمسلم لكنا لا نخصه، بل نبقيه على عمومه: وإنما الكلام في صفة عمومه؛ بل ما حملناه عليه

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٦/٤

أبلغ في عمومه؛ لأن أولاد الأولاد يأخذ كل منهم في حياة أعمامه وبعد موتهم. وعلى ذلك التقدير إنما يأخذ في حياتهم فقط. واللفظ المتناول لهم في حالين أعم في المتناول لهم في أحدهما.

الثالث: لو فرض أن هذا من باب تعارض العموم والمفهوم فالصواب أن مثل هذا المفهوم يقدم على العموم، كما هو قول أكثر المالكية والشافعية والحنبلية وقد حكاه بعض الناس إجماعا من القائلين بالمفهوم؛ لأن المفهوم دليل خاص، والدليل الخاص مقدم على العام. ولا عبرة بالخلاف في المفهوم؛ فإن القياس الجلي مقدم على المفهوم؛ مع أن المخالفين في القياس قريبون من المخالفين في المفهوم؛ وخبر الواحد يخص به عموم الكتاب؛ مع أن المخالفين في خبر الواحد أكثر من المخالفين عموم الكتاب.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه مبني على أن الضمير في قوله: على أنه من مات. عائد إلى جميع من تقدم؛ وهذا ممنوع؛ فإن من الفقهاء المعتبرين من قال: إن الاستثناء في شروط الواقف إذا تعقب جملا معطوفة وإذا كان الضمير عائدا إلى الجملة الأخيرة فتبقى الجمل الأولى على ترتيبها؟". (١)

٢٠٥. ٣١-"الطبقات. والدليل عليه أن الوقوف المشروطة بمثل هذا أكثر من أن تحصى، ثم لم يفهم الناس منها إلا هذا، ولعله يخطر الاختصاص بالطبقة الأخيرة ببال واقف، ولا كاتب، ولا شاهد، ولا مستمع، ولا حاكم، ولا موقوف عليه. وإذا كان هذا هو المفهوم من هذا الكلام في عرف الناس وجب حمل كلام المتكلمين على عرفهم في خطابهم، سواء كان عرفهم موافقا للوضع اللغوي، أو مخالفا له. فإن كان موجب اللغة عود الشرط إلى الطبقات كلها فالعرف مقرر له. وإن فرض أن موجب اللغة قصره على الطبقة الأخيرة كان العرف مغيرا لذلك الوضع.

وكلام الواقفين والحالفين الموصين ونحوهم محمول على الحقائق العرفية دون اللغوية، على أنا نقول: هذا هو المفهوم من هذا الكلام في العرف والأصل تقرير اللغة لا تغييرها، فيستدل بذلك على أن هذا هو مفهوم اللفظ في اللغة؛ إذ الأصل عدم النقل.

ومن نازع في أن الناس خاصتهم وعامتهم يفهمون من هذا الكلام عند الإطلاق عود الشرط إلى الطبقات علم أنه مكابر، وإذا سلمه ونازع في حمل كلام المتصرف على المعنى الذي يفهمونه علم أنه خارج عن قوانين الشريعة. فهاتان مقدمتان يقينيتان؛ والعلم بهما مستلزم لعود الشرط إلى جميع

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٧/٤

الطبقات.

الوجه الثالث: أنه إذا حمل الكلام على عود الشرط إلى الجملة الأخيرة فقط: كانت فائدته على رأي المنازع أنه لولا هذا الشرط لاشترك العقب في جميع الوقف الذي انتقل إليهم من الطبقة التي فوقهم، والذي انتقل إليهم ممن مات منهم عن ولد، أو عن غير ولد. فإذا قال: فمن مات منهم عن غير ولد فنصيبه لذوي طبقته. أفاد ذلك أن يختص ذوو الطبقة بنصيب المتوفى إذا لم يكن له ولد؛ دون من فوقهم ومن دونهم. وهذا لم يكن مفهوما من اللفظ، وإذا كان له ولد اشترك جميع أهل الوقف في نصيب المتوفى ولده وغير ولده. وإذا حمل الكلام على عود الشرط إلى الطبقات كلها أفاد أن ينتقل نصيب المتوفى إلى طبقته إذا لم يكن له ولد. وإلى ولده إذا كان له ولد.

ومعلوم قطعا من أحوال الخلق أن من شرك بين جميع الطبقات لا ينقل نصيب الميت إلى ذوي طبقته فقط دون من هو فوقه، وإذا كان له ولد لم ينقله إلى ولده؛ بل يجعل كأحدهم، فإنه على هذا التقدير يكون قد جعل ذوي الطبقة أولى من ولد الميت، مع أنه لم يراع ترتيب الطبقات، ومعلوم أن هذا لا يقصده عاقل؛ فإن العاقل". (١)

٢٠٦. ٣٢-"بمنزلة من سكت، ثم قال: عمرو. فمن قال: إن قوله: أنت طالق ثم طالق؛ بمنزلة من سكت. ثم قال طالق؛ فقد أخطأ؛ وإنما غايته أن يكون بمنزلة من قال: أنت طالق طلاقا يتراخى عنه طلاق آخر. وهذا لا يمنع من تعلق الجميع بالشرط: تقدم أو تأخر.

فإذا كان من مذهب الشافعي وهؤلاء أن قوله: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار. بمنزلة قوله: أنت طالق فطالق فطالق إن دخلت الدار. وقوله. أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار في المدخول بها. وكذلك قوله: أنتن طوالق؛ ثم أنتن طوالق: إن دخلتن الدار. وإن الشرط تعلق بالجميع؛ فكيف يجوز أن ينسب إلى مذهبه أن العطف بما يقتضي الترتيب يوجب الصرف إلى من يليه الشرط دون السابقين؟ ، وهلا قيل هنا: إذا ثبت وقوع الطلاق نصا باللفظين الأولين؛ ولم يثبت ما يغيره: وجب تقرير الطلاق الواقع؛ بل مسألة الطلاق أولى بقصر الشرط على الجملة الأخيرة؛ لأن إحدى الطلقتين ليس لها تعلق بالأخرى من حيث الوجود؛ بل يمكن إيقاعهما معا؛ بخلاف ولد الولد، فإنهم لا يوجدون إلا متعاقبين. فالحاجة هنا داعية إلى الترتيب ما لا تدعو إليه في الطلاق.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٩/٤

وأيضا فإن جواز تعقيب البيع والوقف ونحوهما بالشروط متفق عليه؛ بخلاف الطلاق؛ فإن مذهب شريح وطائفة معه - وهي رواية مرجوحة عن أحمد - أن الطلاق لا يصح تعليقه بشرط متأخر، كما ذهب بعض الفقهاء من أصحاب وغيرهم إلى أنه لا يصح الاستثناء من الطلاق. فإذا كانوا قد أعادوا الشرط إلى جميع الجمل المرتبة بثم. فالقول بذلك في غيرها أولى.

وهذا الكلام لمن تدبره يجتث قاعدة من نسب إلى مذهب الشافعي ما يخالف هذا.

فإن قيل: فقد قال به بعض الفقهاء من الحنفية والحنبلية: فهؤلاء يقولون به هنا؟ قلنا: قد أسلفنا فيما مضى أن الضمير عائد إلى الجميع على أصول الجميع؛ لدليل دل على الرجوع من جهة كون الضمير حقيقة في جميع ما تقدم. وأن هذا هو المفهوم من الكلام. ثم الذي يقول بهذا يفرق بين هذا وبين الطلاق من وجوه:". (١)

٢٠٧. ٣٣-"ولهذا اتفق المسلمون في طبقات الوقف أنه لو انتفت الشروط في الطبقة الأولى أو بعضهم لم يلزم حرمان الطبقة الثانية إذا كانت الشروط موجودة فيهم؛ وإنما نازع بعضهم فيما إذا عدموا قبل زمن الاستحقاق. ولا فرق بين الصورتين.

ويبين هذا أنه لو قيل بانتقال نصيب الميت إلى إخوته لكونه من الطبقة كان ذلك مستلزما لترتيب جملة الطبقة على الطبقة؛ أو إن بعض الطبقة الثانية أو كلهم لا يستحق إلا مع عدم جميع الطبقة الأولى. ونص الواقف يبين أنه أراد ترتيب الأفراد على الأفراد؛ مع أنا نذكر في الإطلاق قولين: الأقوى ترتيب الأفراد مطلقا؛ إذ هذا هو المقصود من هذه العبارة؛ وهم يختارون تقديم ولد الميت على أخيه فيما يرثه أبوه؛ فإنه يقدم الولد على الأخ. وإن قيل بأن الوقف في هذا منقطع فقد صرح هذا الواقف بالألفاظ الدالة على الاتصال، فتعين أن ينتقل نصيبه إلى ولده.

وفي الجملة فهذا مقطوع به؛ لا يقبل نزاعا فقهيا؛ وإنما يقبل نزاعا غلطا. وقول الواقف: فمن مات من أولاد زيد، أو أولاد أولاده وترك ولدا، أو ولد ولد وإن سفل: كان نصيبه إلى ولد ولده، أو ولد ولده. يقال فيه: إما أن يكون قوله: نصيبه. يعم النصيب الذي يستحقه إذا كان متصفا بصفة الاستحقاق، سواء استحقه أو لم يستحقه، ولا يتناول إلا ما استحقه. فإن كان الأول فلا كلام وهو

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٢٤/٤

الأرجح؛ لأنه بعد موته ليس هو في هذه الحال مستحقا له؛ ولأنه لو كان الأب ممنوعا لانتفاء صفة مشروطة فيه مثلا: مثل أن يشترط فيهم الإسلام أو العدالة أو الفقر كأن ينتقل مع وجود المانع إلى ولده، كما ينتقل مع عدمه؛ ولأن الشيء يضاف إلى الشيء بأدنى ملابسة، فيصدق أن يقال: نصيبه بهذا الاعتبار؛ ولأن حمل اللفظ على ذلك يقتضي أن يكون كلام الواقف متناولا لجميع الصور الواقعة، فهو أولى من حمله على الإخلال بذكر البعض، ولأنه يكون مطابقا للترتيب الكلامي؛ وليس ذلك هو **المفهوم** من ذلك عند العامة الشارطين مثل هذا.

وهذا أيضا موجب الاعتبار والقياس النظري عند الناس في شروطهم إلى استحقاق ولد الولد الذي يكون يتيما لم يرث هو وأبوه من الجد شيئا، فيرى الواقف أن يجبره بالاستحقاق حينئذ؛ فإنه يكون لاحقا فيما ورث أبوه من التركة وانتقل إليه". (١)

٢٠٨. ٣٤-"كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوين شبيها بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المنقولين المعقولين **المفهومين**. فإن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تلقوا عنه ما أمره الله بتبليغه إليهم من القرآن لفظه ومعناه جميعا كما قال أبو عبد الرحمن السلمي، وهو الذي روى عن عثمان - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه» . كما رواه البخاري في صحيحه

وكان يقرئ القرآن أربعين سنة، قال: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي - صلى الله عليه وسلم - عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا.

ولهذا دخل في معنى قوله «خيركم من تعلم القرآن وعلمه» تعليم حروفه ومعانيه جميعا، بل تعلم معانيه هو المقصود الأول بتعليم حروفه، وذلك هو الذي يزيد الإيمان، كما قال جندب بن عبد الله، وعبد الله بن عمر وغيرهما: تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيمانا، وإنكم تتعلمون القرآن ثم تتعلمون الإيمان.

وفي الصحيحين: عن حذيفة قال: «حدثنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حديثين، رأيت أحدهما، وأنا أنتظر الآخر: حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ونزل القرآن» ، وذكر

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٤٨/٤

الحديث بطوله، ولا تتسع هذه الورقة لذكر ذلك.

وإنما المقصود التنبيه على أن ذلك كله مما بلغه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إلى الناس. وتلقاه أصحابه عنه الإيمان والقرآن حروفه ومعانيه، وذلك مما أوحاه الله إليه كما قال تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا﴾ [الشورى: ٥٢] وتجوز القراءة في الصلاة". (١)

٢٠٩. ٣٥-"ويؤيد هذا من أصلنا أنه يعضل الزانية لتختلع منه وأن الكفاءة إذا زالت في أثناء العقد فإن لها الفسخ في أحد الوجهين وإذا كانت المرأة تزني لم يكن له أن يمسكها على تلك الحال بل يفارقها وإلا كان ديوثا وكلام الإمام أحمد عامة يقتضي تحريم التزويج بالحربيات وله فيما إذا خاف على نفسه روايتان، والمنع من النكاح في أرض الحرب عام في المسلمة والكافرة ولو تزوج المرتد كافرة مرتدة كانت أو غيرها أو تزوج المرتدة كافرا ثم أسلما فالذي ينبغي أن يقال هنا أنا نقرهم على نكاحهم أو مناكحتهم كالحربي إذا نكح نكاحا فاسدا ثم أسلما فإن المعنى واحد وهذا جيد في القياس إذا قلنا: إن المرتد لا يؤمن بفعل ما تركه في الردة من العبادات لكن طرده أنه لا يحد على ما ارتكبه في الردة من المحرمات وفيه خلاف في المذهب وإن كان المنصوص أنه يحد فإذا قلنا: إنه يؤمن بقضاء ما تركه من الواجبات ويضمن ويعاقب على ما فعله من المحرمات ففيه نظر ومما يدخل في هذا كل عقود المرتدين إذا أسلموا قبل التقابض أو بعده وهذا باب واسع يدخل فيه خمسة أحكام: أهل الشرك في النكاح وتوابعه، والأموال وتوابعها أو تمالئوا على مال مسلم أو تقاسموا ميراثا ثم أسلموا بعد ذلك والدماء وتوابعها وقال القاضي في الجامع فإن كان الحر كتابيا لم يجز له أن يتزوج الأمة الكتابية.

وقال أبو العباس: مفهوم كلام الجد أنه يباح للكافر نكاح الأمة الكافرة وتباح الأمة لواجد الطول غير خائف العنت إذا شرط على السيد عتق كل من يولد منها وهو مذهب الليث لامتناع مفسدة إرقاق ولده وكذا لو تزوج أمة كتابية شرط له عتق ولدها منه والآية إنما دلت على تحريم غير المؤمنات **بالمفهوم** ولا عموم له بل يصدق بصورة ولو خشي القادر على الطول على نفسه الزنا بأمة غيره لمحبته لها ولم يبذلها سيدها له بملك أبيح له نكاحها.

وهو مروي عن الحسن البصري وغيره من السلف ولو تزوج الأمة في عدة الحرة جاز عند أصحابنا إذا

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/٤٢٣

كانت العدة من طلاق بائن وكان خائفا للعنت عادما لطول حرة بناء على أن علة المنع ليست هي الجمع بينهما وبين الحرة ويخرج المنع إذا منعنا من الجمع بينهما وكذلك خرج الجد في الشرح.

ذكر أصحابنا أن الزوج إذا اشترى زوجته انفسخ النكاح. وقال الحسن: إذا اشترى زوجته للعتق فأعتقها حين ملكها فهما على نكاحهما". (١)

٢١٠. ٣٦-"[فصل في العيوب المثبتة للفسخ]

فصل

في العيوب المثبتة للفسخ والاستحاضة عيب يثبت به فسخ النكاح في أظهر الوجهين وإذا كان الزوج صغيرا أو به جنون أو جذام أو برص فالمسألة التي في الرضاع تقتضي أن لها الفسخ في الحال ولا ينتظر وقت إمكان الوطء وعلى قياسه الزوجة إذا كانت صغيرة أو مجنونة أو عقلاء أو قرناء ويتوجه أن لا فسخ إلا عند عدم إمكان الوطء في الحال وإذا لم يقر بالعنة ولم ينكر أو قال لست أدري أعنين أنا أم لا.

فينبغي أن يكون كما لو أنكر العنة ونكل عن اليمين فإن النكول عن الجواب كالنكول عن اليمين فإن قلنا يحبس الناكل عن الجواب فالتأجيل أيسر من الحبس ولو نكل عن اليمين فيما إذا ادعى الوطء قبل التأجيل فينبغي أن يؤجل هنا كما لو نكل عن اليمين في العنة، والسنة المعتبرة في التأجيل هي الهلالية هذا هو المفهوم من كلام العلماء لكن تعليلهم بالفصول يوهم خلاف ذلك لكن ما بينهما متقارب ويتخرج إذا علمت بعنته أو اختارت المقام معه على عسرته هل لها الفسخ على روايتين ولو خرج هذا في جميع العيوب لتوجه وترد المرأة بكل عيب ينفر عن كمال الاستمتاع ولو بان الزوج عقيما فقياس قولنا بثبوت الخيار للمرأة أن لها حقا في الولد ولهذا قلنا لا يعزل عن الحرة إلا بإذنها وعن الإمام أحمد ما يقتضيه.

وروي عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أيضا وتعليل أصحابنا توقف الفسخ على الحاكم باختلاف أهل العلم فإنه إن أريد كل خيار مختلف فيه قومه يتوقف على الحاكم فخيار المعتقة يجب وهو مختلف فيه وخيارها بعد الثلاث مختلف فيه وهما لا يتوقفان على الحاكم ثم خيار امرأة

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٥/٤٦٠

المجبوب متفق عليه وهو من جملة العيوب التي قال: لا تتوقف على الحاكم ولا لما يعني الاعتذار فإن أصل خيار العنت الشرط مختلف فيه بخلاف أصل خيار المعتقة لأن أصل خيار العيب ثم خيارات البيع لا تتوقف على الحاكم مع الاختلاف والواجب أولا التفريق بين النكاح والبيع ثم لو علل بخفاء الفسخ وظهوره فإن العيوب وفوات الشرط قد تخفى وقد يتنازعون فيها بخلاف إعتاق السيد لكان أولى من تعليله بالاختلاف.

ولو قيل بأن الفسخ يثبت بتراضيهما تارة وبحكم الحاكم أخرى أو بمجرد فسخ المستحق ثم الآخر إن أمضاه وإلا أمضاه الحاكم لتوجه وهو الأقوى ومتى أذن الحاكم". (١)

٢١١. ٣٧-"﴿ولما دخلوا على يوسف آوى إليه أخاه قال إني أنا أخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون﴾ [يوسف: ٦٩] .

فإن هذا يدل على أنه عرف أخاه نفسه، وقد قيل: إنه لم يصرح له أنه يوسف، وإنما أراد أنا مكان أخيك المفقود، ومن قال هذا قال إنه وضع السقاية في رحل أخيه والأخ لا يشعر، وهذا خلاف المفهوم من القرآن، وخلاف ما عليه الأكثرون وفيه ترويع لمن لم يستوجب الترويع، وأما على الأول فقال كعب الأحبار لما قال له إني أنا أخوك قال بنيامين فأنا لا أفارقك قال يوسف - عليه السلام - فقد علمت اغتمام والدي بي، وإذا حبستك ازداد غمه ولا يمكنني هذا إلا بعد أن أشهرك بأمر فظيع وأنسبك إلى ما لا تحتمل قال: لا أبالي فافعل ما بدا لك فإني لا أفارقك. قال فإني أدس صاعي هذا في رحلك، ثم أنادي عليك بالسرقة ليتهيأ لي ردك بعد تسريحك. قال: فافعل فذلك قوله: ﴿فلما جهزهم بجهازهم﴾ [يوسف: ٧٠] الآية فهذا التصرف في ملك الغير بما فيه أذى له في الظاهر إنما كان بإذن المالك.

ومثل هذا النوع ما ذكر أهل السير عن عدي بن حاتم - رضي الله عنه - أنه لما هم قومه بالردة بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كفهم عن ذلك وأمرهم بالتربض، وكان يأمر ابنه إذا رعى إبل الصدقة أن يبعد، فإذا جاء خاصمه بين يدي قومه وهم يضربه فيقومون فيشفعون إليه فيه، ويأمره كل ليلة أن يزداد بعدا فلما تكرر ذلك أمره ذات ليلة أن يبعد بها وجعل ينتظره بعد ما دخل الليل وهو يلوم قومه على شفاعتهم فيه ومنعهم إياه من عقوبته وهم يعتذرون عن ابنه ولا ينكرون إبطاءه حتى

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٦٤/٥

إذا انهار الليل ركب في طلبه فلحقه واستاق الإبل حتى قدم بها على أبي بكر - رضي الله عنه - فكانت صدقات طيئ مما استعان بها أبو بكر في قتال أهل الردة، وكذلك في الحديث الصحيح أن عديا قال لعمر - رضي الله عنهما - في بعض الأمراء: أما تعرفني يا أمير المؤمنين؟ قال: بلى أعرفك أسلمت إذا كفروا ووفيت إذا غدروا وأقبلت إذا أدبروا وعرفت إذا أنكروا.

ومثل هذا ما أذن النبي - صلى الله عليه وسلم - للوفد الذين أرادوا قتل كعب بن الأشرف أن يقولوا وأذن للحجاج بن علاط عام خيبر أن يقول وهذا كله الأمر المحتال به مباح لكون الذي قد أوذي قد أذن فيه، والأمر المحتال عليه طاعة لله، أو أمر مباح.". (١)

٢١٢. ٣٨-"عند الإطلاق، وليس المحلل والمتمتع بزوج، وذلك؛ لأن النكاح في اللغة الجمع والضم على أتم الوجوه، فإن كان اجتماعا بالأبدان فهو الإيلاج الذي ليس بعده غاية في اجتماع البدنين، وإن كان اجتماعا بالعقود فهو الجمع بينهما على وجه الدوام واللزوم، ولهذا يقولون استنكحه المذي إذا لازمه وداومه، يدل على ذلك أن ابن عباس سئل عن المتعة وكان يبيحها أنكاح هي أم سفاح فقال ليست بنكاح ولا سفاح ولكنها متعة، فأخبر عمر - رضي الله عنه - أنها ليست بنكاح لما لم يكن مقصودها الدوام واللزوم.

ولهذا لم يكن يثبت فيها أحكام النكاح المختصة بالعقد من الطلاق والعدة والميراث وإنما كان يثبت فيها أحكام الوطء وكذلك قال غير ابن عباس مثل ابن مسعود وغيره من الصحابة والتابعين نسخ المتعة النكاح والطلاق والعدة والميراث فإذا كان المستمتع الذي له قصد في الاستمتاع بها إلى أجل ليس بناكح حيث لم يقصد دوام الاستمتاع ولزومه، فالمحلل الذي لم يقصد شيئا من ذلك، أولى أن لا يكون ناكحا وقوله بعد هذا نكحت أو تزوجت وهو يقصد أن يطلقها بعد ساعة أو ساعتين، وليس له فيها غرض أن تدوم معه ولا تبقى، كذب منه وخداع، وكذلك قول الولي له زوجتك أو أنكحتك وقد شارطه أنه يطلقها إذا وطئها، وهذا هو المعنى الذي ذكره ابن عمر - رضي الله عنه - حين سئل عن تحليل المرأة لزوجها فقال، ذلك السفاح لو أدرككم عمر لنكل بكم، وقال لا يزالان زانيين وإن مكثا عشرين سنة، إذا علم الله أنهما أرادا أن يحلها له، وهو معنى قول عمر لو أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما، وبين هذا أن الزوج المطلق في الخطاب إنما يعقل منه الرجل الذي يقصد مقامه ودوامه

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/١٢٦

مع المرأة، بحيث نرضى مصاهرته وتعتبر كفاءته وتطيق المرأة ووليها أن يملكها، وهذا المحلل الذي جيء به للتحليل ليس بزوج وإنما هو تيس استعير لضرابه، والله عز وجل قد علم من المرأة ووليها أنهم لا يرضونه زوجا فإذا أظهروا في العقد قولهم زوجناك وأنكحناك وهم غير راضين بكونه زوجا. كان هذا خداعا واستهزاء بآيات الله سبحانه.

يؤيد هذا: أن الله سبحانه حرم هذه المطلقة حتى تنكح زوجا غيره، والنكاح المفهوم في عرف أهل الخطاب إنما هو نكاح الرغبة، لا يعقلون عند الإطلاق إلا". (١)

٢١٣. ٣٩-"ولا في العرف ولا في اللغة لمن قصده رد المطلقة إلى زوجها وليس له قصد في النكاح الذي هو النكاح، ولا في شيء من توابعه حقيقة ولا حكما، فإن النكاح مقصوده الاستمتاع والصلة والعشرة والصحبة، بل هو أعلى درجات الصحبة، فمن ليس قصده أن يصحب ولا يستمتع ولا أن يواصل ويعاشر بل أن يفارق لتعود إلى غيره فهو كاذب في قوله تزوجت بإظهاره خلاف ما في قلبه، وإنما هو بمنزلة من قال لرجل وكلتك أو شاركتك أو ضاربتك أو ساقيتك، وهو يقصد رفع هذا العقد وفسخه ليس له غرض في شيء من مقاصد هذه العقود، فإنه كاذب في هذا القول بمنزلة قول المنافقين نشهد إنك لرسول الله وقولهم آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين، فإن هذه الصيغ إخبارات عما في النفس من المعاني التي هي أصل العقود، ومبدأ الكلام والحقيقة التي بها يصير اللفظ قولا، ثم إنها إنما تتم قولا وكلاما باللفظ المقترن بذلك المعنى، فتصير الصيغ إنشاءات للعقود، والتصرفات من حيث إنها هي التي أثبتت الحكم وبها تم، وهي إخبارات من حيث دلالتها على المعاني التي في النفس، فهي تشبه في اللفظ أحببت وأبغضت وأردت وكرهت، وهي تشبه في المعنى قم واقعد.

وهذه الأقوال إنما تفيد الأحكام إذا قصد المتكلم بها حقيقة أو حكما ما جعلت له، أو إذا لم يقصد بها ما يناقض معناها، وهذا فيما بينه وبين الله سبحانه، وأما في الظاهر فالأمر محمول على الصحة الذي هو الأصل والغالب، وإلا لما تم تصرف.

فإذا قال: بعت وتزوجت كان هذا اللفظ دليلا على أنه قصد به معناه الذي هو المقصود به، وجعله الشارع بمنزلة القاصد إذا هزل، وباللفظ والمعنى جميعا يتم الحكم، وإن كان العبرة في الحقيقة بمعنى اللفظ حتى ينعقد النكاح بالإشارة إذا تعذرت العبارة، وينعقد بالكتابة أيضا، ومعلوم أن حقيقة العقد لم

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/٢٥١

يختلف وإنما اختلفت دلالته وصفته، وهذا شأن عامة أنواع الكلام، فإنه محمول على معناه المفهوم منه عند الإطلاق، لا سيما الأسماء الشرعية، أعني التي علق الشارع بها أحكاما، فإن المتكلم عليه أن يقصد تلك المعاني الشرعية، والمستمع عليه أن يحملها على تلك المعاني.

فإن فرض أن المتكلم لم يقصد بها ذلك لم يضر ذلك المستمع شيئا وكان". (١)

٢١٤. ٤٠-"قائمة بغيره ولا مريدا بإرادة قائمة بغيره ولا محبا ومبغضا ولا راضيا وساخطا بحب وبغض ورضا وسخط قائم بغيره، ولا متألما ولا متنعما وفرحا وضاحكا بتألم وتنعم وفرح وضحك قائم بغيره. فكل ذلك عند الناس من العلوم الضرورية البديهية الفطرية التي لا ينازعهم فيها إلا من أحيلت فطرته. وكذلك عندهم لا يكون آمرا وناهيا بأمر ونهي لا يقوم به بل يقوم بغيره ولا يكون مخبرا ومحدثا ومنبئا بخبر وحديث ونبأ لا يقوم به بل بغيره، ولا يكون حامدا أو ذاما ومادحا ومثنيا بحمد وذم ومدح وثناء لا يقوم به بل بغيره ولا يكون مناجيا ومناديا وداعيا بنجاء ودعاء ونداء لا يقوم به بل لا يقوم إلا بغيره، ولا يكون واعدا وموعدا بوعد ووعيد لا يقوم به بل لا يقوم إلا بغيره، ولا يكون مصدقا ومكذبا بتصديق وتكذيب لا يقوم به بل لا يقوم إلا بغيره، ولا يكون حالفا ومقسما موليا بحلف وقسم ويمين لا يقوم به ولا يقوم إلا بغيره بل من أظهر العلوم الفطرية الضرورية التي علمها بنو آدم، وجوب قيام هذه الأمور بالموصوف بها، وامتناع أنها لا تقوم إلا بغيره.

فمن قال إن الحمد والثناء، والأمر والنهي، والنبأ والخبر، والوعد والوعيد، والحلف واليمين، والمناداة والمناجاة، وسائر ما يسمى ويوصف به أنواع الكلام، يمتنع أن تكون قائمة بالآمر الناهي المناجي المنادي المنبئ المخبر الواعد المتوعد الحامد المثني الذي هو الله تعالى ويجب أن تكون قائمة بغيره، فقد خالف الفطرة الضرورية المتفق عليها بين الآدميين، وبدل لغات الخلق أجمعين، ثم مع مخالفته للمعقولات واللغات فقد كذب المرسلين أجمعين، ونسبهم إلى غاية التدليس والتلبيس على المخاطبين؛ لأن الرسل أجمعين أخبروا أن لله أمرا ونهيا، وقال ويقول، وقد علم بالاضطرار أن مقصودهم أن الله هو نفسه الذي أمر ونهى، وقال: لا. إن ذلك شيء لم يقم به، بل خلقه في غيره.

ثم لو كان مقصودهم ذلك، فمعلوم أن هذا ليس هو المعروف من الخطاب، ولا المفهوم منه، لا عند الخاصة ولا عند العامة: بل المعروف المعلوم أن يكون الكلام قائما بالمتكلم. فلو أرادوا بكلامه وقوله

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/٢٧٧

أنه خلق في بعض المخلوقات كلاما؛ لكانوا قد أضلوا الخلق على زعم الجهمية ولبسوا عليهم غاية التلبيس، وأرادوا". (١)

٢١٥. ٤١-"التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح في شيء، وهذا أحد مثارات غلط الغالطين في هذا الباب حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر وأن اللفظ يؤول.

النوع الثاني: من الألفاظ ما في معناه إضافة إما بأن يكون المعنى إضافة محضة كالعلو والسفول وفوق وتحت ونحو ذلك، أو أن يكون معنى ثبوتيا فيه إضافة كالعلم والحب والقدرة والعجز والسمع والبصر، فهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يوجد له معنى مفرد بحسب بعض موارده لوجهين: أحدهما: أنه لم يستعمل مفردا قط.

الثاني: أن ذلك يلزم منه الاشتراك أو المجاز بل يجعل حقيقة في القدر المشترك بين موارده وما نحن فيه من هذا الباب فإن لفظ استوى لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي مثلا على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازا كما أن لفظ العلم لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي مثلا على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازا كما أن لفظ العلم لم تستعمله العرب في خصوص العرض القائم بقلب البشر المنقسم إلى ضروري ونظري حقيقة واستعملته في غيره مجازا بل هذا المعنى تارة يستعمل بلا تعدية كما في قوله تعالى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾ [القصص: ١٤] وتارة يعدى بحرف الغاية كقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة: ٢٩] وتارة يعدى بحرف الاستعلاء، ثم هذا تارة يكون صفة لله وتارة يكون صفة لخلقه، فلا يجب أن يجعل في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازا، ولا يجوز أن يفهم من استواء الله تعالى الخاصية التي تثبت للمخلوق دون الخالق، كما في قوله تعالى ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ [الذاريات: ٤٧] وقوله تعالى ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس: ٧١] وقوله تعالى ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ [النمل: ٨٨] . وقوله تعالى ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر﴾ [الأنبياء: ١٠٥] .". (٢)

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٧٩/٦

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٧٧/٦

٢١٦. ٤٢-"الضرورة فإن من اعترف بوقوع شيء بعد شيء فقد اعترف بأوليته.

فإن ادعى أنه لا أول لما له أول سقطت مكالمته وأما من زعم أن الرب سبحانه تكلم بالحروف دفعة واحدة من غير ترتيب ولا تعاقب فيها فيقال لهم الحروف أصوات مختلفة لا شك في اختلافها وقد اعترف خصوصا باختلافها وزعموا أن لله ضروبا من الكلام متغايرة مختلفة على اختلاف اللغات والمقاصد في العبارات وكل صوتين مختلفين من الأصوات متضادان يستحيل اجتماعهما في المحل الواحد وقتا واحدا كما يستحيل اجتماع كل مختلفين من الألوان والذي يوضح ذلك ويكشفه أنا كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بمحل واحد جميعا. فكذلك نعلم استحالة صوت خفيض وصوت جهوري بمحل واحد في وقت واحد جميعا، وهذا واضح لا خفاء فيه والمختلف من الأصوات يتضاد كما أن المختلف من الألوان يتضاد والرب سبحانه واحد ومتصف بالوحدانية متقدس عن التجزؤ والتبعض والتعدد والتركيب والتألف، وإذا تقرر ما قلناه استحال قيام أصوات متضادة بذات موصوفة بحقيقة الوحدانية. وهذا ما لا مخلص لهم منه.

فإن تعسف من المقلدين متعسف وأثبت الرب سبحانه جسما مركبا من أبعاض متألفا من جوارح نقلنا الكلام معه إلى إبطال التجسيم وإيضاح تقدس الرب عن التبعيض والتأليف والتركيب، فيقال له هذا بعينه وأرد عليك فيما أثبته من المعاني، وهو المعنى القائم بالذات، فإن الذي نعلمه بالضرورة في الحروف نعلم نظيره بالضرورة في المعاني، فالمتكلم منا إذا تكلم ببسم الله الرحمن الرحيم، فهو بالضرورة ينطق بالاسم الأول لفظا ومعنى قبل الثاني، فيقال في هذه المعاني نظير ما قاله في الحروف.

فيقال من اعترف بأن معنى اسم الرحمن الرحيم بعد معنى بسم الله، وادعى أن هذا المعنى لا أول له، فقد خرج عن المعقول إلى جحد الضرورة، وإن زعم أن الرب تكلم بمعاني الحروف دفعة واحدة من غير تعاقب ولا ترتيب، قيل له معاني الحروف حقائق مختلفة، لا شك في اختلافها، فإن المعنى القائم بنفس المتكلم المفهوم من ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] ، ليس هو المعنى القائم بالنفس المفهوم من ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ [المسد: ١] ، ولا شك في أن المعنى في صيغ الأمر ليس هو المعنى في صيغ". (١)

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٥٤٢/٦

٢١٧. ٤٣-"ترك» ، فأدخلوا فيه الحلف بالطلاق والعتاق والنذر والحلف بالله. وإنما لم يدخل مالك وأحمد وغيرهما [الحلف] بالطلاق موافقة لابن عباس؛ لأن إيقاع الطلاق ليس بحلف، وأما الحلف المنعقد: ما تضمن محلوفا به ومحلوفا عليه: إما بصيغة القسم، وإما بصيغة الجزاء، أو ما كان في معنى ذلك مما سنذكره إن شاء الله.

وهذه الدلالة بينة على أصول الشافعي وأحمد ومن وافقهم في مسألة نذر اللجاج والغضب، فإنهم احتجوا على التكفير فيه بهذه الآية، وجعلوا قوله تعالى: تحلة أيمانكم، وكفارة أيمانكم عاما في اليمين بالله واليمين بالنذر. ومعلوم أن شمول اللفظ لنذر اللجاج والغضب في الحج والعتق ونحوهما سواء.

فإن قيل: المراد بالآية اليمين بالله فقط، فإن هذا هو **المفهوم** من مطلق اليمين، ويجوز أن يكون التعريف بالألف واللام أو الإضافة – في قوله: عقدتم الأيمان، وتحلة أيمانكم – منصرفا إلى اليمين المعهود عندهم، وهي اليمين بالله. وحينئذ فلا يعم اللفظ إلا المعروف عندهم، والحلف بالطلاق ونحوه لم يكن معروفا عندهم. ولو كان اللفظ عاما، فقد علمنا أنه لم يدخل فيه اليمين التي ليست مشروعة، كاليمين بالمخلوقات، فلا يدخل فيه الحلف بالطلاق ونحوه؛ لأنه ليس من اليمين المشروعة، لقوله – صلى الله عليه وسلم: «من كان حالفا فليحلف بالله أو فليصمت» .". (١)

٢١٨. ٤٤-"الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة بذاته. فمن لم يجوز ذلك قال: إنه لما خلق العالم لم ينتقل هو ولم يتغير؛ بل خلقه مباينا له، لم يدخل في العالم ولم يدخل العالم فيه، وحدث بينه وبين العالم إضافة التحتية، وحدوث الإضافات جائزا اتفاقا؛ بل لا بد منه. وهذا قول من يقول: الاستواء إضافة محضة، وأنه فعل فعلا في العرش صار به مستويا عليه بكونه خلق العرش تحته فلزم أن يكون هو فوقه من غير حركة من الرب ولا تحول قائم بذاته.

والجواب الثاني: جواب من يجوز قيام الأفعال الإرادية بذاته كما هو **المفهوم** من النصوص، وهؤلاء يلتزمون ما ذكر من معنى الانتقال والحركة؛ لكن منهم من يقر بالمعنى دون اللفظ لكون الشرع لم يرد بهذا اللفظ، وإنما ورد بلفظ الاستواء والمجيء والنزول ونحو ذلك.

ومنهم من يقر باللفظ أيضا ويقول إن ذلك لا يستلزم الحدوث، وأن الاستدلال بذلك على الحدوث باطل. ومن قال: إن ذلك حجة إبراهيم عليه السلام فقد أبطل، بل قصته تدل على نقيض المطلوب،

---

(١) القواعد النورانية ص/٣٣٢

كما قد بسط كلام الناس عليها في غير هذا المكان وهذا الذي احتملته هذه الورقة (١) .

[قول ابن كلاب هنا جيد]

قال ابن كلاب في بعض كتبه: وأخرج من النظر والأثر من قال: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه.

حكاه عنه شيخ الإسلام في عامة كتبه الكلامية (٢) .

قال شيخنا: وعلى ذلك [إثبات الرؤية] جميع أهل السنة وسلف

---

(١) مختصر الفتاوى المصرية ص٥٨١-٥٨٤ تفهرس تابعه جـ١/ص٨٩، ٩٤، ١١٣ من الفهارس العامة لمجموع فتاوى ابن تيمية.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص١٧٩ تفهرس تابعة جـ١/٨٩ من الفهارس العامة.". (١)

٢١٩. ٤٥-"الجلد وإضافة الرجم إلى الجلد فليس بنسخ، ولم يحك أبو الطيب هذا القول إلا عن أبي بكر الأشعري يعني الباقلاني. وحكى ابن برهان هذا عن عبد الجبار بن أحمد، وحكى مذهبا آخر.

قال شيخنا: قلت: التحقيق في مسألة الزيادة على النص زيادة إيجاب أو تحريم أو إباحة أن الزيادة ليست نسخا إذا رفعت موجب الاستصحاب أو المفهوم الذي لم يثبت حكمه، إلا بمعنى النسخ العام الذي يدخل فيه التخصيص ومخالفة الاستصحاب ونحوهما، وذلك يجوز بخبر الواحد والقياس. وأما إن رفعت موجب الخطاب فهو نسخ [بمعنى] النسخ المشهور في عرف المتأخرين إن كان ذلك الموجب قد ثبت أنه مراد [بالخطاب. وأما إذا لم يثبت أنه مراد إما مع] تأخر المفسر عند من يجوز تأخره.

أو مع جواز تأخره عند من يوجب الاقتران فإنه كتخصيص العموم، مثال الأول: ضم النفي إلى الجلد ونحو ذلك، فإنه إنما رفع الاستصحاب والمفهوم ولم يرفع موجب الخطاب المنطوق. فالزيادة على النص بمنزلة تخصيص العموم وتقييد المطلق.

ومثال الثاني: لو أوجب النفي في حد القاذف، وكذا التفسيق ورد الشهادة متعلقا بهما فقد قال الغزالي وأبو محمد: إنه لا يكون نسخا؛ لأن ذلك تابع لجلد، لا مقصود، فأشبه نسخ عدة الحول إلى أربعة أشهر وعشر، فإن ذلك نسخ لوجوب العدة، لا تحريم نكاح الأزواج، وهكذا قال. والصواب أن نسخ

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٧٠/١

العدة لكلا الحكمين نسخ لإيجاب الزيادة (١) ولتحريم نكاح الأزواج، فهو نسخ لبعض موجب الخطاب الذي أريد وإبقاء لبعضه وهو كتخصيص العموم الذي استقر وأبد كآية اللعان ونحوها، وكذلك على هذا إذا كانت الزيادة شرطا في صحة المزيد بحيث يكون وجود المزيد كعدمه بدون الزيادة، كزيادة ركعتين في صلاة

---

(١) نسخة: «نسخ الإيجاب والزيادة» .". (١)

٢٢٠. ٤٦-"الحضر وزيادة الأركان والشروط في العبادات؛ فإن من قال: «هذا نسخ» قال: لأن الخطاب الأول اقتضى الصحة والإجزاء مع الوجوب وقد ارتفع بالزيادة الصحة والإجزاء. وقد أجاب أبو محمد عن هذا بأن النسخ رفع جميع موجب الخطاب لا رفع بعضه، إذ رفع بعضه كتخصيص العموم وترك المفهوم، وبأنه لو كان نسخا فإنما يكون إذا استقر وثبت، ومن المحتمل أن دليل الزيادة كان مقارنا.

والتحقيق: أن الكلام في مقامين، أحدهما: أن الصحة والأجزاء من مدلول الخطاب فقط، أم من مدلول العقل، والثاني: أنه إذا كان من مدلول الخطاب فرفع بعضه هو كتخصيص العموم (١) يفرق فيه بين ما ثبت أنه مراد؛ فإن مسألة الزيادة على النص إذا رفعت بعض موجب الخطاب هي بمنزلة تخصيص العموم، فالزيادة على الخطاب بالتقييد كالنقص منه بالتخصيص. وهذه المسألة هي بعينها مسألة تقييد المطلق؛ فإن ذلك زيادة في اللفظ ونقص في المعنى، كالزيادة في الحد فإنها نقص في المحدود. والتخصيص زيادة خطاب تنقص الخطاب الأول.

فنقول: أما «المقام الأول» : فإن الصحة حصول المقصود، والإجزاء حصول الامتثال، وهذا يستفاد من معرفة المقصود والأمر، وهو إنما يعلم بالعقل مع الاستصحاب؛ فإنه لا بد أن يقال: لم يؤمر إلا بهذا، وقد امتثل، وليس المقصود إلا هذا، وقد حصل، فالعلم بالمثبت من جهة الخطاب، وبالمنفي من جهة الاستصحاب والمفهوم، فإذا أوجب زيادة رفعت موجب الاستصحاب والمفهوم، وإذا جعلها شرطا رفعت الحكم المركب من السمع والعقل، فلم ترفع حكما سمعيا؛ بل إنما رفعت ما ثبت بالاستصحاب والمفهوم، فإنه بهما تثبت الصحة

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٣٢/٢

(١) نسخة: «فرفع بعضه تخصيص يفرق» .". (١)

٢٢١. ٤٧-"والإجزاء لا بنفس الخطاب فلا يكون رفعه نسخا. هذا هو الجواب المحقق، دون ما ذكره أبو محمد.

المقام الثاني: أنه لو رفع بعض موجب الخطاب فإن ثبت أنه مراد - كما لو ثبت أن الأمر للوجوب ثم نسخ إلى الندب، أو العموم ثم خص، أو لمطلق المعنى ثم قيد- فهذا نسخ، وإن لم يثبت أنه مراد لم يكن نسخا، وتراخي المخصص والمقيد لا يوجب أن يكون مرادا في ظاهر المذهب، وفي الرواية الأخرى: يوجب أن يكون مرادا. فإذا قيل: استقرار العموم والمفهوم إن عني به انفصال الصارف ففيه الروايتان. وإن عني به استقرار حكمه فهذا لا ينبغي أن يكون فيه خلاف مع أن كلام أبي محمد يقتضي خلاف ذلك.

فقد تحرر أن الزيادة تارة ترفع موجب الاستصحاب. وتارة ترفع موجب المفهوم. وتارة ترفع موجب الإطلاق والعموم. وفي هذين الموضعين: تارة يكون قد ثبت أن المتكلم أراد مقتضى المفهوم أو الإطلاق والعموم. وتارة لم يثبت أنه أراده. فمتى لم يثبت أنه أراده فهو كتخصيص العموم. وأما إن ثبت أنه أراده فهو بمنزلة الاستصحاب الذي قرره السمع، رفعه يكون نسخا، لكن ذلك لا لأنه مجرد زيادة على النص لكن بمعنى آخر. فالصواب ما أطلقه الأصحاب من أن الزيادة على النص ليست نسخا بحال، والقول فيها كالقول في تخصيص العموم وتقييد المطلق سواء. وأيضا فالزيادة تارة تكون في الحكم فقط، وتارة في الفعل فالأول: مثل أنه أباح الجهاد أولا ثم أوجبه، أو يندب إلى الشيء ثم يوجبه فهنا زاد الحكم من غير أن يرفع الحكم الأول، وإنما رفع موجب الاستصحاب والمفهوم، إلا أن يكون الخطاب الأول قد نفى الوجوب.

ثم الخطاب إذا دل على عدم الإيجاب وعدم التحريم فهو مثل". (٢)

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/٣٣

(٢) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/٣٤

٢٢٢. ٤٨-"الخطاب إذا استقر كان ما يرد بعده مما يوجب تركه نسخا، وكذلك ذكر أبو محمد أنه لو ثبت حكم المفهوم واستقر بتراخي البيان يكون نسخا.

قال شيخنا: قلت: هذا ينبني على جواز تأخير البيان: إن لم نجوزه فالتراخي يقتضي الاستقرار وإن جوزناه فالتراخي لا يقتضي الاستقرار (١) .

[شيخنا] : ... ... فصل

[إذا نسخ الأصل فهل تتبعه فروعه]

إذا نسخ الأصل تبعت فروعه، مثله القاضي بمسألتين إحداهما نسخ التوضؤ بالنبيذ النيء يتبعه المطبوخ وقد أجزأ بنية من النهار فكذلك كل صوم معين مستحق ثم نسخ وجوبه وبقي حكمه في غيره. والأولى صحيحة، وفيها نظر أيضا. فإن المنسوخ عندهم تجويز شربه فتتبعه الطهورية فإنها نفس المسألة. وأما المسألة الثانية: ففيها نظر، والصحيح فيها أن ذلك لا يوجب نسخ ذلك الحكم. وأصحابنا كثيرا ما يسلكون هذه الطريقة إلى استدلالهم (٢) ، وذلك بأن المنسوخ هو وجوب صوم يوم عاشوراء فسقط أجزاؤه بنية من النهار لعدم المحل. فأما كون الواجب يجزئ بنية من النهار فلم يتعرض لنسخه. وهذا مثل احتجاجهم في القرعة بقصة يونس، وهي في الذم. ومما يشبه نسخ بعض الأصل قرعة يونس على إلقاء نفسه في اليم، فإن الاقتراع على مثل هذا لا يجوز في شرعنا، لأن المذنب نفسه لو عرفناه لم نلقه، فهل يكون نسخ القرعة في هذا الأصل نسخا لجنس القرعة؟

---

(١) المسودة في أصول الفقه ص ١١١، ٢١٢ ف ٨/٢.

(٢) نسخة: «في استدلالهم» ."(١)

٢٢٣. ٤٩-"طريقة القاضي أن هذا لا يقع؛ لأنه يقول: ما دام حكم الأصل باقيا وجب بقاء حكم الفرع ولا يزول الفرع إلا بزوال أصله. وقال غيره: بل وجود النص يبين أن القياس فاسد؛ لأن جواز استعماله موقوف على فقد النص، فتكون العلة مخصوصة. وقال أبو الخطاب وغيره: إن كانت علة الأصل منصوصة كان نسخا.

الثالثة: أن يرد نص، ثم يجيء بعده نص حكم فرعه يخالف الأول: فهل ينسخ الأول بهذا القياس؟

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٣٦/٢

قال القاضي وابن عقيل وغيرهما: لا ينسخ به؛ بل يكون فاسدا، وفي ضمن تعليله النص على العلة المنصوصة. وقيل: ينسخ بالقياس المنصوص على علته. فالخلاف في العلة المنصوصة: عند القاضي وابن عقيل لا ينسخ ولا ينسخ به. وعند أبي الخطاب: ينسخ ولا ينسخ به. وهل يشترط في النسخ به أن يمنع من القياس على الناسخ؟ عند أبي الخطاب يشترط وعند صاحب المغني ينسخ وينسخ به.

قال شيخنا: هذا الذي فهمته من النقل فليراجع. وتعليل القاضي وغيره في مسألة نسخ المفهوم وغيرها يقتضي إجراءه مجرى المنصوص على علته، كما قال صاحب المغني.

وتحقيق الأمر في نسخ القياس: إنه إن استقر حكم ثم جاء بعده نص يعارضه كان نسخا للقياس فقط، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة. وإن لم يستقر حكمها كان مجيء النص دليلا على فساد القياس. وهكذا القول في نسخ العموم والمفهوم وكل دليل ظني بقطعي أو بظني أرجح منه؛ فإنه عند التعارض إما أن يرفع الحكم أو دلالة الدليل عليه. فالأول هو النسخ الخاص. والثاني من باب فوات الشرط أو وجود المانع. ونسخ القياس المنصوص على علته يبني على تخصيص العلة: إن جوزنا تخصيصها فهي كنسخ اللفظ العام، فيكون نسخ الفرع". (١)

٢٢٤. ٥٠-"[شيخنا] : ... ... فصل

[إذا نسخ النطق فهل ينسخ المفهوم والعلة؟]

إذا نسخ النطق فقال أبو محمد: ينسخ أيضا ما ثبت بعلة النص أو بمفهومه أو بدليله خلافا لبعض الحنفية.

قال شيخنا: قلت: قد خالفه ابن عقيل وغيره في انتساخ المفهوم الذي هو الفحوى، وكذلك خالفه الجد في العلة المنصوصة. وأما دليل الخطاب فهو كمفهوم الموافقة وأولى. ففي هذه المسائل وجهان. وجماع هذا: أن معقول الأصل الذي هو القياس والتنبيه والدليل إما أن تنسخ مفردة، أو تنسخ مع أصلها. وعلى التقديرين فالناسخ لها إما نص أو هي، فيجيء اثنا عشر قسما أو أربعة وعشرون (١)
.

[شيخنا] : ... ... فصل

[والحكم المبتدأ أيضا]

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/٤٠

كلام القاضي يقتضي أن هذا لا يختص بمسألة النسخ؛ بل يشمل الحكم المبتدأ؛ فإنه قال: إذا كان الناسخ مع جبريل ولم يصل إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – فإنه ليس بنسخ، وإن وصل إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – فهل يكون نسخا؟ ظاهر كلام أصحابنا أنه ليس بنسخ إلا عمن بلغه ذلك وعلم، لأنه أخذ بقصة أهل قباء، واحتج بها على إثبات خبر الواحد في رواية أبي الحارث والفضل بن زياد. ثم قال في الدليل: ولأن الخطاب لا يتوجه إلى من لا علم له به. كما لا يخاطب النائم والمجنون لعدم علمهما وتمييزهما، ولأنه لا خلاف أنه مأمور بالأمر الأول، ومتى تركه مع جهله بالناسخ كان عاصيا، فدل على أن الخطاب باق عليه. قال: واحتج المخالف بأنه لا يمتنع أن يسقط حكم الخطاب بما لم يعلم كالموكل إذا عزل وكيله وانعزل قبل العلم فلا يصح بيعه. فأجاب بأن في تلك المسألة روايتين إحداهما: لا ينعزل ويحكم بصحة بيعه، وكذلك لو مات الموكل فباع

---

(١) المسودة ص ٢٢٢ ف ٨/٢.". (١)

٢٢٥. ٥١-"وذكر ابن عقيل من هذا إذا قال: لا تقل غير بعير زيد ولا تمكن القرناء من غنمك من نطح الجماء من غنمه. قال: إذا قال هذا علم ببادرة اللفظ أنه قد حسم موارد الأذى.

قال شيخنا: هذا نوع خامس، قد يكون المنطوق غير مقصود، وإنما المقصود المسكوت من غير أن يكون قد صار دلالة عرفية وإنما هو من باب اللحن.

ويظهر الفرق بين العموم العرفي والفحوى أنا في الفحوى نقول: فهم المنطوق ثم المسكوت إذ اللازم تابع. وفي العموم نقول: فهم الجميع من اللفظ كأفراد العام. فعلى هذا يكون من باب نقل الخاص إلى العام. وعلى الأول يكون من باب استعمال الخاص وإرادة العام. ولنا في قوله: «يدك طالق» وجهان؛ بخلاف الرقبة فإنه لا تردد فيها للنقل (١) .

[شيخنا] : ... ... فصل

[المطلق والمقيد]

من أمثلة «المطلق» و «المقيد» : الأمر بالغسل بالماء في حديث أسماء وأبي ثعلبة في الثياب والأواني، والأمر بالتسبيع في خبر الولوغ، فإنه نظير العتق سواء. وهنا احتمالات:

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٤٣/٢

أحدها: أنه ترك التقييد فدل بالمفهوم على نفيه.

الثاني: أنه يدل بالاستصحاب.

الثالث: أنه يدل بالإمساك، فإن ترك الإيجاب والتحريم مع الحاجة إلى بيانه أو مع المقتضي له يدل على انتفائه؛ فإذا استفتي فلم يوجب ولم يحظر دل على العدم، فإذا قيد آخر وحمل هذا على هذا بالقياس

---

(١) المسودة ص ١٧٢، ١٧٣ ف ٢/١٦.". (١)

٢٢٦. ٥٢-"في الجملة، ولا يجب أن يكون المفهوم من الخطاب هو تأويله. وما لم يدل عليه قد لا يفهم في الجملة، ولا يجب أن يكون المفهوم من الخطاب هو تأويله. وما لم يدل عليه قد لا يفهم ولا يعلم وإن كان تأويلا له. وفرق بين أن يدل على معين ثم يبينه وبين ألا يدل على خصوصه بحال. مع أن المشترك والمتواطئ متقاربان في هذا الموضع. وعلى هذا سبب نزول الآية في تأويل النصارى صيغ الجمع على أن الآلهة ثلاثة، فهو تأويل في أسماء الله المضمرات، وهو نظير مذهب المشبهة، كما أن رد المشركين لاسم الرحمن إلحاد في أسمائه الظاهرة نظير مذهب الجهمية المعطلة، وتأويل اليهود في حروف المعجم أنها دالة على مقادير أزمنة الحوادث من حيث إن اللفظ فيه اشتراك ولم يبين أحد معانيه. والتأويل المذموم لا يعدو ما فعله هؤلاء في الإيمان بالله واليوم الآخر، بخلاف التأويل العملي، وبخلاف البيان الذي يفسر المراد بالخطاب من غير تعيين تأويله.

وتحرير هذا ببيان أن لفظ التأويل في الكتاب والسنة غير التأويل في ألفاظ المتأخرين، وأن بينهما عموما وخصوصا، إذ ذاك التأويل هو ما لا يدل عليه اللفظ. وهذا التأويل هو ما يدل اللفظ على خلافه. والتأويل عند الأولين غير مدلول اللفظ والعين لا تعلم بنفس الخطاب. وقد كتبت هذا في غير هذا الموضع (١) .

فصل

[الأمر المطلق وأمر الندب]

التحقيق في مسألة أمر الندب - مع قولنا: «إن الأمر المطلق يفيد الإيجاب» - أن يقال: الأمر المطلق

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/١٧٥

لا يكون إلا إيجابا وأما المندوب إليه فهو مأمور به أمرا مقيدا لا مطلقا، فيدخل في مطلق الأمر، لا في

---

(١) المسودة ص ١٦١-١٦٤، ٥٧٣ ف ٢/١٧ فيها زيادات وإيضاحات وجـ١/٢٣٦.". (١)

٢٢٧.   ٥٣-"[المفهوم]

المفهوم لا عموم له عند المصنف ... والشيخ تقي الدين وغيرهم من الأصوليين، وأنه يكفي فيه صورة واحدة، كما هو مذكور في أصول الفقه (١) .

[شيخنا] : ... ... فصل

في فحوى الخطاب

[فحوى الخطاب]

منه: ما يكون المتكلم قصد التنبيه بالأدنى على الأعلى، كآية البر، فهذا معلوم أنه قصد المتكلم بهذا الخطاب، وليس قياسا وجعله قياسا غلط فإنه هو المراد بهذا الخطاب.

ومنه: ما لم يكن قصد المتكلم إلا القسم الأدنى؛ لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى. وهذا ينقسم إلى مقطوع، ومظنون. ومثالهما ما احتج به أحمد رضي الله عنه وقد سئل عن رهن المصحف عند أهل الذمة، فقال: لا «نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو» . فهذا قاطع؛ لأنه إذا نهى عما قد يكون وسيلة إلى نيلهم إياه فهو عن إنالتهم إياه أنهى وأنهى. واحتج أن لا شفقة لذمي بقوله: «إذا لقيتموهم في طريق فألجئوهم إلى أضيقه» فإذا كان ليس لهم في الطريق حق فالشفعة أحرى ألا يكون لهم فيها حق، وهذا مظنون (٢) .

---

(١) الإنصاف ١/٧٣ ف ٢/٢٠، ٢٢.

(٢) المسودة ص ٣٤٧ ف ٢/٢٠.". (٢)

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/١٨٥

(٢) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/١٩٩

٢٢٨. ٥٤-"مدلولاتها وهو محال، وكذلك الأدلة الظنية عندنا، ذكره القاضي وأبو الخطاب، وبه قال الكرخي وأبو سفيان السرخسي وأكثر الشافعية. وقال الرازي والجرجاني والجبائي وابنه: يجوز ذلك وذهب قوم إلى جوازه في القطعيات، ذكره يوسف بن الجوزي. وقد ذكر القاضي فيما اختصره من أصول الدين والفقه رأيته بخطه: لا يجوز تكافؤ الأدلة في أدلة التوحيد وصفات الله وأسمائه والقضاء والقدر. وأما دلائل الفروع مثل الصلاة والصيام والحج الزكاة وغير ذلك فيجوز أن تتكافأ وقال بعد هذا: والمجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أمرين متناقضين فحكمه حكم العامي يجب عليه أن يقلد غيره ولا يجوز القول بالتخيير (١) ، (٢) .

[شيخنا] : ... ... فصل

[انقسام المسائل إلى قطعية واجتهادية، وإلى عقلية وشرعية]

ذكر أبو المعالي أن «المسائل» قسمان: قطعية، ومجتهد فيها. والقطعية عقلية وسمعية.

فالعقلي: ما أدرك بالعقل، سواء كان لا يدرك إلا به كوجود الصانع وتوحيده وكونه متكلما (٣) .

قال: أو ما يدرك بالعقل والسمع جميعا: كمسألة الرؤية وخلف الأفعال.

وأما الشرعية: فما عرف من أحكام التكليف بنص كتاب أو سنة متواترة أو بإجماع كوجوب الصلوات وكتقديم خبر الواحد على القياس إذا كان نصا.

---

(١) المسودة ص ٤٤٨، ٤٤٩ ف ٢/٢٢.

(٢) المفهوم لا عموم له تقدم قبل فحوى الخطاب ص ١٠.

(٣) قلت: وقد بين ابن تيمية رحمه الله أدلة وجود الصانع وعدم اقتصارها على العقل كما بين الطريق العقلي الذي سلكه أهل الكلام انظر جـ ١: من الفهارس العامة.". (١)

٢٢٩. ٥٥-"واجب وقيل: بل مندوب، وإن نص على حكم مسألة ثم قال: «ولو قال قائل أو ذهب ذاهب إلى كذا -يعني حكما بخلاف ما نص عليه- كان مذهبا» لم يكن مذهبا للإمام أيضا كما لو قال: وقد ذهب قوم إلى كذا، قال من عنده: ويحتمل بلى، كما لو قال: تحتمل المسألة قولين (١) .

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/٢٣٣

[شيخنا] : ... ... فصل

وهل يجعل فعله أو مفهوم كلامه مذهبا له؟ على وجهين، فإن جعلنا المفهوم مذهبا له فنص في مسألة على خلافه بطل المفهوم، وقيل: لا، فتصير المسألة على قولين إن جعلنا أول قوليه في مسألة واحدة مذهبا له (٢) .

[شيخنا] : ... ... فصل

الروايات المطلقة نصوص للإمام أحمد، وكذا قولنا: «وعنه»

وأما التنبيهات بلفظه فقولنا: «أومأ إليه أحمد» أو أشار إليه أو دل كلامه عليه أو توقف فيه» .

وأما الأوجه: فأقوال الأصحاب وتخريجهم إن كانت مأخوذة من قواعد الإمام أحمد أو إيمائه أو دليله أو تعليله أو سياق كلامه وقوته.

وإن كانت مأخوذة من نصوص الإمام أو مخرجة

منها فهي روايات مخرجة له أو منقولة من نصوصه إلى ما

يشبهها من المسائل إن قلنا: «ما قيس على كلامه مذهبا له»

وإن قلنا لا فهي أوجه لمن خرجها وقاسها، فإن خرج

من نص ونقل إلى مسألة فيها نص يخالف ما خرج فيها صار

فيها رواية منصوصة ورواية مخرجة منقولة من نصه، إذا قلنا المخرج من

---

(١) المسودة ص ٥٣٠، ٥٣١ ف ٢٦/٢

(٢) المسودة ص ٥٣٢ ف ٢٦/٢.". (١)

٢٣٠. ٥٦-"فإن قيل: ففي حديث القلتين: «أنه سئل عن الماء يكون بأرض الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب؟ فقال: إذا بلغ قلتين لم يحمل الخبث» وفي لفظ: «لم ينجسه شيء» .

قيل: حديث القلتين فيه كلام قد بسط في غير هذا الموضع، وبين أنه من كلام ابن عمر لا من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - (١) .

فإذا صح فمنطوقه موافق لغيره، وهو أن الماء إذا بلغ قلتين لم ينجسه شيء.

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/٢٤٥

وأما مفهومه إذا قلنا بدلالة مفهوم العدد فإنما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه مخالف للحكم في المنطوق بوجه من الوجوه لتظهر فائدة التخصيص بالقدر المعين، ولا يشترط أن يكون الحكم في كل صورة من صور المسكوت عنه مناقضة للحكم في كل صورة من صور المنطوق، وهذا مفهوم قولهم: **المفهوم** لا عموم له، فلا يلزم أن يكون كل ما لم يبلغ القلتين ينجس؛ بل إذا قيل بالمخالفة في بعض الصور حصل المقصود؛ والمقدار الكثير لا يغيره ورود ما ورد عليه في العادة؛ بخلاف القليل فإنه قد يغيره، وذلك إذا سأل عنه فإنه لا يحمل النجاسة في العادة فلا ينجسه، وما دونه فقد يحمل وقد لا يحمل، فإن حملها تنجس وإلا فلا، وحمل النجاسة هو كونها محمولة فيه.

ويحقق ذلك أيضا أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يذكر هذا التقدير ابتداء وإنما ذكره في جواب من سأله عن مياه الفلاة التي تردها السباع والدواب.

والتخصيص إذا كان له سبب غير اختصاص الحكم لم يبق حجة

---

(١) هذه نهاية المطبوع في المجموع، ويبتدي ما لم يطبع من قوله: فإذا صح منطوقه إلى آخر الفتوى، وهو تكميل لبيان الأحكام التي في صدر هذه الفتوى.". (١)

٢٣١. ٥٧-"وقيل عنه: لا تحرم وجزم به في «المغني» والشرح على الرواية الثانية، واختاره الشيخ تقي الدين رحمه الله اعتبارا بنفسه، وقال: هو المنصوص عن الإمام أحمد في عامة أجوبته (١) .

وقال القاضي في «الجامع» : فإن كان الحر كتابيا لم يجز له أن يتزوج الأمة الكتابية. وقال أبو العباس: مفهوم كلام الجد أنه يباح للكافر نكاح الأمة الكافرة.

ولو خشي القادر على الطول على نفسه الزنا بأمة غيره لمحبته لها ولم يبذلها سيدها له بملك أبيح له نكاحها، وهو مروي عن الحسن البصري وغيره من السلف.

وبكل حال تباح الأمة لواجد الطول غير خائف العنت إذا شرط على السيد عتق كل من يولد منها، وهو مذهب الليث؛ لامتناع مفسدة إرقاق ولده.

وكذا لو تزوج أمة كتابية شرط على سيدها عتق ولدها منه. والآية إنما دلت على تحريم غير المؤمنات **بالمفهوم**، ولا عموم له؛ بل يصدق بصورة (٢) .

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ١٤/٣

وكلام الإمام أحمد عام يقتضي تحريم التزويج بالحربيات. وله فيما إذا خاف على نفسه العنت روايتان.
والمنع من النكاح في أرض الحرب عام في المسلمة والكافرة (٣) .
وقيل: يحرم نكاح الحربية [من أهل الكتاب] مطلقا. وقيل: يكره

---

(١) إنصاف ٨/ ١٣٧ فيه زيادة توضيح وذكر الأبوين ف ٢٨٩.
(٢) اختيارات ٢١٦ ف ٢/ ٢٨٩.
(٣) اختيارات ٢١٥ ف ٢/ ٢٨٨.". (١)

٢٣٢. ٥٨-"الفسخ. وإن ثبت العيب لا عبرة بتمكينها، ولا فرق في ذلك بين العنة وغيرها (١) .
وخرج الشيخ تقي الدين جواز الفسخ بلا حكم في الرضا بعاجز عن الوطء كعاجز عن النفقة، قال في القاعدة الثالثة والستين: ورجح الشيخ تقي الدين أن جميع الفسوخ لا تتوقف على حكم حاكم (٢) .
فإذا كان الزوج صغيرا أو به جنون أو جذام أو برص فالمسألة التي في الرضاع تقتضي أن لها الفسخ في الحال، ولا ينتظر وقت إمكان الوطء.
وعلى قياسه الزوجة إذا كانت صغيرة أو مجنونة أو عفلاء أو قرناء.
ويتوجه أن لا فسخ إلا عند عدم إمكان الوطء في الحال (٣) .
وإن لم يقر بالعنة ولم ينكر، أو قال: لست أدري أعنين أنا، أم لا؟ فينبغي أن يكون كما لو أنكر العنة ونكل عن اليمين؛ فإن النكول عن الجواب كالنكول عن اليمين. فإن قلنا يحبس الناكل عن الجواب فالتأجيل أيسر من الحبس. ولو نكل عن اليمين فيما إذا ادعى الوطء وقبل التأجيل فينبغي أن يؤجل هنا، كما لو نكل عن اليمين في العنة.
والسنة المعتبرة في التأجيل هي الهلالية، وهذا هو **المفهوم** من كلام العلماء؛ لكن تعليلهم بالفصول يوهم خلاف ذلك؛ لكن ما بينهما متقارب.

---

(١) هذه عبارة الزركشي في نقله عن الشيخ تقي الدين ج ٥/ ٢٦٦ ف ٢/ ٢٩٢.

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٤/١٦٧

(٢) الإنصاف ٢١١ فيه زيادة ف ٢/ ٢٩٢.

(٣) اختيارات ٢٢١ ف ٢/ ٢٩٢.". (١)

٢٣٣. ٥٩-"الصيغتين في الجواز فقط، فإن قوله: ما رأيت من رجل، إنما هو نص في الجنس، لأن حرف من للجنس وأما نحو: ما رأيت رجلا فهو ظاهر في الجنس يقتضي العموم، ويجوز أن يراد به مع القرينة نفي الجنس الواحد، فيجوز للمتكلم أن يريد بكلامه ذلك، كما يريد به سائر الاحتمالات المرجوحة.

فإذا قال: إن خرجت إلا بإذني، ونوي خروجا واحدا نفعه ذلك، وحملت يمينه عليه، ولو كان السبب يتقضي ذلك مثل أن تطلب منه الخروج إلى لقاء الحجاج فيقول: إن خرجت بغير إذني فأنت طالق فهو كما لو حلف لا يتغدى إذا دعي إلى غداء، ففيه قولان: هما وجهان في مذهب أحمد، الصواب أنه يقتصر على ذلك الغداء؛ لأن **المفهوم** من كلام الناس عرفا، والفرق بينه وبين ألفاظ الشارع أن العبرة في كلام الشارع بعموم لفظه لا بخصوص سببه، ذلك لأن هناك تعارض قصد التخصيص وقصد التأسيس بالحكم فيرجح التأسيس، لأن كلام الشارع منصوب له وهو موجب اللفظ، وهنا لم يعرف أن غرض الحالف تأسيس المنع من الفعل، فسلمت دلالة التخصيص من معارض، فظهر أن قوله: إن خرجت بغير إذني، مثل قوله: إن خرجت إلا أن آذن لك، هذا خروج مقيد، وهذا خروج مطلق، كقوله: لا أتغدى أو لا أخرج، ومع ذلك فإن تطلق نكرة، وهذه الأفعال كلها للعموم عند الإطلاق، لأنها نكرة في سياق غير موجب فيحمل عليه إذا نواه، وكان مع السبب للخصوص على أصح القولين، وهذا ظاهر في قلوب الناس (١) .

وإن علق الطلاق على خروجها بغير إذن ثم أذن لها مرة فخرجت مرة أخرى بغير إذن طلقت، وهو مذهب أحمد؛ لأن خرجت فعل، والفعل نكرة، وهي في سياق الشرط تقتضي العموم.

---

(١) مختصر الفتاوى (٥٤٣) ، ف (٢/ ٣١٩) .". (٢)

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٤/ ١٧٧

(٢) المستدرك على مجموع الفتاوى ٥/ ٢٤

٢٣٤. ٦٠-"قلت: المقصود التنبيه على أن السلف فهموا حقيقة قول هؤلاء الجهمية الذي هو حقيقة قول القرامطة ومن وافقوه من الفلاسفة فإنهم ينفون الصفات وهم في الحقيقة ينفون الأسماء أيضا لكن يحتاجون إلى إطلاقها في الظاهر لأجل تظاهرهم بالإسلام ويتأولونها على أنه خلق معانيها في غيره وهذه هي القاعدة المعروفة وهو أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره ووجب أن يشتق لذلك المحل من لفظها اسم ولا يشتق لغيره الاسم والمعتزلة تنازع أهل الإثبات في بعضها كما تنازعهم القرامطة في بعضها وطرد ذلك في أسماء الأفعال كالعادل ونحوه فإن **المفهوم** من مذهب الفقهاء وأصحاب الأئمة الأربعة وأهل الحديث والصوفية وطوائف من أهل الكلام طرد ذلك ومن لم يطرده انتقضت حجته ولا فرق في ذلك بين نوع ونوع في الحقيقة ولكن من المذاهب ما قل قائله وخفي وظهر مخالفته لما استقر في قلوب المسلمين ومنها ما كثر قائله وبقي نفور القلب عن ذلك القول ومفتتحه أعظم ولو فرض أن شخصا مؤمنا باطنا وظاهرا ولكن جهل وضل في صفة القدرة أو العلم حتى ظن أن القدرة تقوم بغيره والعلم بغيره كما هو قول الباطنية لكان حاله كحال من هو مؤمن باطنا وظاهرا وقد جهل وضل حتى اعتقد أن الكلام لا تقوم به بل بغيره وكثير من أهل المقالات قد أخرج بعض الموجودات عن قدرته ومنع قدرته عن أشياء كحال الذي قال لولده ما قال فهذه المقالات هي كفر لكن ثبوت التكفير في حق الشخص المعين موقوف على قيام الحجة التي يكفر تاركها وإن أطلق القول بتكفير من يقول ذلك فهو مثل إطلاق القول بنصوص الوعيد مع أن ثبوت حكم الوعيد في حق الشخص المعين موقوف". (١)

٢٣٥. ٦١-"إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات كما عرف موسى صلى الله عليه وسلم في جواب قول فرعون: ﴿وما رب العالمين﴾ فقالوا إن الرب المقدس المنزه عن **المفهوم** الظاهر من معاني هذه الصفات هو محرك السماوات ومدبرها.

والصنف الثاني: ترقوا عن هؤلاء من حيث ظهر لهم أن في السموات كثرة وأن محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى فلكا وفيهم كثرة وأما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية فنسبة الكواكب إلى الأنوار المحسوسة ثم لاح لهم أن هذه السماوات في ضمن فلك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة

(١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ص/٣٥٣

وقالوا الرب هو المحرك للجرم الأقصى المنطوي على الأفلاك كلها إذا الكثرة منتفية عنه.
والصنف الثالث: ترقوا عن هؤلاء وقالوا إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين وعبادة له وطاعة من عبد من عباده يسمى ملكا نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار". (١)

٢٣٦. ٦٢-"نكح سوى نفسه" إلى أن قال: "فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة". فصرح بأن الحق المنزه هو الخلق المشبه وصرح بأنه المنعوت بكل نعت مذموم ومحمود وصرح بأنه أبو سعيد الخراز وغيره من أسماء المحدثات كما صرح بأن المسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست إلا هو وقال أيضا: "إعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق هو في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب ولكن إذا أطلقناه وقالا به فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ويتخيل أنه في الحاصل وهو في الفائت وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ولا سيما وقد علم أن ألسنة الشرائع الإليهة إذا نطقت عن الحق تعالى لما نطقت به إنما جاءت به في العموم على **المفهوم** الأول". (٢)

٢٣٧. ٦٣-"الوجه الحادي عشر أن يقال أعظم الناس نفيا للصفات غلاة الفلاسفة والقرامطة وأئمتهم من المشركين الصابئين وغيرهم وهم لابد إذا أثبتوا الصانع أن يثبتوا وجوده ويثبتوا أنه واجب الوجود غير ممكن الوجود وأنه ابتدع العالم سواء قالوا إنه علة أو والد أو غير ذلك فمسمى الوجود إن كان هو مسمى الوجوب لزم أن يكون كل موجود واجبا بنفسه وهو خلاف المشهود بالإحساس وإن كان هذا المسمى ليس هذا المسمى ففيه معنيان وجود ووجوب وليس الوجوب مجرد عدم إذ هو توكيد الوجود والعدم المحض لا يؤكد الوجود فإن كان لفظ الأحد والواحد يمنع تعدد المعاني **المفهومة** الثبوتية

---

(١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ص/٣٦٣

(٢) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ص/٥٢٤

بالكلية كما يزعم ابن سينا وذووه من مرتدة العرب المتبعين لمرتدة الصابئة أنه إذا كان واحدا من كل وجه فليس فيه تعدد من جهة الصفة ولا من جهة القدر ويعبر عن ذلك بأنه ليس فيه أجزاء حد ولا أجزاء كم لزم أن يكون الوجوب والوجود والإبداع معنى واحدا وهو معلوم الفساد بالبديهة وإن كان هو في نفسه". (١)

٢٣٨. ٦٤-"متسما بالأحد والواحد مع ثبوت هذه المعاني المتعددة علم أن هذا الاسم لا يوجب نفي الصفات بل هو سبحانه أحد واحد لا شبيه له ولا شريك وليس كمثله شيء بوجه من الوجوه وكذلك هوأيضا ذات وهو قائم بنفسه باتفاق الخلائق كلهم وسائر الذوات وكل ما هو قائم بنفسه يشاركه في هذا الاسم ومعناه كما يشاركه في اسم الوجود ومعناه وهو سبحانه يتميز عن سائر الذوات وسائر ما هو قائم بنفسه بما هو مختص به من حقيقته التي تميز بها وانفرد واختص عن غيره كما تميز بوجوب وجوده وخصوص تلك الحقيقة ليس هو المعنى العام المفهوم من القيام بالنفس ومن الذوات كما أن خصوص وجوب الوجود ليس هو المعنى العام المفهوم من الوجود فسواء سمى المسمي هذا تعدادا أو تركيبا أو لم يسمه هو ثابت في نفس الأمر لا يمكن دفعه والحقائق الثابتة لا تدفع بالعبارات المجملة المبهمة وإن شنع بها الجاهلون الوجه الثاني عشر قوله إن مثبتة الجوهر الفرد يمكنهم الاحتجاج بهذه الآية على نفي كونه جوهرا فردا من وجه". (٢)

٢٣٩. ٦٥-"الممتنع عليه فكذلك كونه حيا عالما قادرا وله حياة وعلم وقدرة وسنتكلم على قوله إن هذا ليس من باب قياس الشاهد على الغائب وأما ما ذكره من التقسيم فيقال له في الوجه السادس أن ما ذكرته من التقسيم يرد نظيره في كل ما يثبت للرب فإنه يقال إذا أشرناإلى صفة أو معنى أو حكم كعلمه وقدرته أو عالميته أو قادريته أو وجوبه ووجوده أو كونه عاقلا ومعقولا وعقلا ونحو ذلك فإما أن تكون الصفة أو المعنى أو الحكم الآخر هو إياه أو هو غيره فإن كان هو إياه لزم أن يكون كونه حيا هو كونه عالما وكونه عالما هو كونه قادرا وكونه موجودا هو كونه فاعلا وكونه فاعلا هو كونه عاقلا ومعقولا وعقلا وهذا يفضي إلى تجويز جعل المعاني المختلفة معنى واحدا وأن يكون كل عرض

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٢١٢/٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٢١٣/٣

وصفة قامت بموصوف صفة واحدة وهذا شك في البديهيات فهذا نظير ما ألزموه للمنازع فإنه يجب الاعتراف بثبوت معنيين ليس المفهوم من أحدهما هو". (١)

٢٤٠. ٦٦-"المفهوم الآخر وهذا قد قررناه فيما تقدم فإن كان ثبوت هذه المعاني يستلزم التركيب والانقسام كان ذلك لازما على كل تقدير وإن لم يكن مستلزما للتركيب والانقسام لم يكن ما ذكره مستلزما للتركيب والانقسام فإن مدار الأمر على ثبوت شيئين ليس أحدهما هو الآخر وهذا موجود في الموضعين وهذا يتقرر بالوجه السابع وهو أن يقال المراد بالغيرين إما أن يكون ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر أو ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر فإن كان المراد بالغيرين هو الأول لم يجب أن يكون ما فوق المشار إليه غيره إلا إذا جاز وجود أحدهما دون الآخر وهذا ممتنع في حق الله تعالى بالاتفاق وبأنه واجب الوجود بنفسه على ما هو عليه كما هو مقرر في موضعه ثم قد يقال في سائر المعاني إنه يجوز وجود أحدهما دون". (٢)

٢٤١. ٦٧-"والثاني كونه مانعا لغيره بأن يحصل بحيث هو والثالث كونه بحال لو ضم إليه أمثاله حصل حجم كبير ومقدار عظيم ولاشك أن كلما يحصل في الحيز فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لابد وأن يكون لها في نفسها الحجمية والمقدار وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحجام ثم إنا قد دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لابد وأن يكون ذاتيا وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة والاختلاف إنما وقع في الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور والوجه الثاني أن السؤال الذي ذكرتم إن صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر". (٣)

٢٤٢. ٦٨-"وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحكام ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لابد وأن يكون هو الذات يقال هذا هو الذي أحلت عليه الاحتجاج على تماثل المتحيزات فإيرادك لذلك السؤال ثم كونك تذكر في الجواب من ما قد أحلت

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٨٤/٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٨٥/٣

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٦٢/٤

عليه تكرير محض بلا فائدة فالواجب إما ذكر الحجة الدالة على التماثل إما ابتداء وإما جوابا وأما ترك هذا السؤال للجواب فإنه لم يحصل به التقريب ثم يقال في الوجه الرابع قد قدمنا أن هذا المشترك وهو". (١)

٢٤٣. ٦٩-"مركب ومع عدم تماثلهما يكون مركبا وليس الأمر كذلك بلا نزاع وأيضا فإنه على هذا التقدير الأجزاء المختلفة في الحقيقة وإذا كانت مختلفة في الحقيقة لم يلزم أن يجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر بل يمتنع تساويهما فيما يجب ويجوز ويمتنع فلو وجب أن يقوم كل منهما مقام الآخر لكانت متماثلة والتقدير أنها مختلفة هذا تناقض فعلم أنه يمتنع مع كون الأجزاء غير منقسمة وهي مختلفة في الحقيقة أن يقوم بعضها مقام البعض وحينئذ فيبطل لزوم تفرقها بل يقال إذا كان تفرقها يوجب قيام بعضها مقام بعض امتنع تفرقها مع كونها مختلفة لأن الحقائق المختلفة يمتنع أن يقوم بعضها مقام بعض هذا إن أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة وهو **المفهوم** من إطلاق تفرقها وإن أراد بالأجزاء الأجزاء الكبار قيل الوجه التاسع وهو أن المعنى أنه مركب من أجزاء كبار بحيث يلزم إذا كانت مختلفة أن يكون الجزء منها ينحل إلى أجزاء لا تنقسم وقد قلت إما أن تكون متماثلة أو مختلفة فيقال لك نقدر أنها متماثلة وهي وإن كانت متماثلة في الصفة". (٢)

٢٤٤. ٧٠-"ويقولون أجزاء الحد وأجزاء الكم والقدر فهم إذا أثبتوا هذه المعاني كانوا مضطرين إلى القول بثبوت هذه الأمور التي يسمونها أجزاء وصفات ذاتية ونحو ذلك ومتى ادعوا أنها أمور ليست وجودية وأن **المفهوم** منها واحد كانوا من أعظم الناس مكابرة للضروريات في كل واحدة من الدعوتين ومتى أقروا بما هو معلوم بالفطرة الضرورية وبما هو أجلى العلوم البديهية أنها أمور وجودية وليس أحدهما هو الآخر فقد أقروا بما منه فروا وهذا شأن من فر من الحق الذي لا يفر منه إلا إليه ولا ملجأ منه إلا إليه قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون (٤٩) [الذاريات ٤٩] قالوا لتعلموا أن خالق الأزواج واحد فأخبر أن لكل شيء ندا ونظيرا خلاف زعم الذين جعلوا له ولدا وقالوا لم يتولد

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٦٨/٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ١٤٥/٤

عنه ولم يصدر عنه إلا". (١)

٢٤٥. ٧١-"أن يجعل بالقياس على بني آدم وهذا ليس من ظاهر الخطاب وكذلك جعله للأعين الكثيرة في الوجه الواحد ليس في ظاهر القرآن ما يدل على هذا وإنما قالع بالقياس على عيون بني آدم التي في وجوههم الثالث أنه من أين في ظاهر القرآن أنه ليس لله إلا ساق واحد وجنب واحد فإنه قال أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله [الزمر ٥٦] وقال يوم يكشف عن ساق [القلم ٤٢] وعلى تقدير أن يكون هذا من صفات الله فليس في القرآن ما يوجب أن لايكون لله إلا ساق واحد وجنب واحد فإنه لو دل على إثبات جنب واحد وساق واحد وسكت عن نفي الزيادة لم يكن ذلك دليلا على النفي إلا عند القائلين بمفهوم الاسم واللقب لأنه متى كن للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مرادا بلا نزاع ولم يكن المقصود بالخطاب في الآيتين إثبات الصفة حتى يكون المقصود تخصيص أحد الأمرين بالذكر بل قد يكون المقصود حكما آخر مثل بيان تفريط العبد وبيان سجود العباد إذا كشف عن ساق وهذا الحكم قد يختص بالمذكور دون غيره مثل أن". (٢)

٢٤٦. ٧٢-"يقال هب أنه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة فمن أين في الكلام أنه ليس له إلا ساق واحدة والقائل إذا قال كشفت عن يدي أو عن عيني أو عن ساقي أو قدمي لم يكن ظاهر هذا أنه ليس له إلا واحد من ذلك بل قد يقال إنه لم يكشف إلا عن واحد فدعواه النفي في ظاهر القرآن دعوى باطلة وهو ممن لايقول بمفهوم الصفة فكيف بما ليس من باب المفهوم بحال فكيف وليس في القرآن ما يقتضي إثبات الوحدة العينية وذلك أن قوله يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله [الزمر ٥٦] اسم جنس مضاف ومثل هذا إما أن يكون ظاهره العموم على القول المختار كالمعرف باللام عند الجمهور وإما أن يكون العموم كثيرا فيه كقوله ليلة الصيام [البقرة ١٨٧] وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها [إبراهيم ٣٤] ولو كان هذا صفة لكان بمنزلة قوله بيده الملك [الملك ١] وبيدك الخير [آل عمران ٢٦] وولتصنع على عيني (٣٩) [طه ٣٩] الوجه الرابع أنه يقال من أين في ظاهر القرآن

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٢١/٥

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٦٤/٥

إثبات جنب واحد صفة لله ومن المعلوم أن هذا لا يثبته جميع مثبتة الصفات الخبرية بل كثير منهم ينفون ذلك بل ينفون قول أحد". (١)

٢٤٧. ٧٣-"فصل قال الرازي الثامن قوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد [النحل ٢٦] ولابد فيه من التأويل والكلام على هذا أن يقال التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر لدليل وهذه الآية ليس ظاهرها والمعنى **المفهوم** منها أن الله سبحانه نفسه جاءت ذاته من أسفل الجدران كما تجيء الهوام والحشرات من أسفل البنيان وكما يخرج المحاصرون للحصون من أسفلها إذا نقبوا الأساس بل ظاهرها المراد هدم الله بنيانهم من أصله والقواعد جمع قاعدة وهي الأساس وكان بعضهم يقول هذا مثل للاستئصال وإنما معناه أن الله استأصلهم والعرب تقول ذلك إذا استؤصل الشيء قاله ابن جرير وفي كتب اللغة يقال". (٢)

٢٤٨. ٧٤-"فإن الله تعالى لم يخاطبنا بما لا نعقله ولا نفهمه إلا أنا لا ننكر التأويل في بعض ما تدعو إليه الحاجة من الكلام والعدول عن ظاهر اللفظ وموضوعه لقيام دليل يوجبه أو ضرورة تلجئ إليه فأما أن يكون الظاهر **المفهوم** وهو الحجة والبيان بلا حجة ولا بيان فلا يجوز ذلك وكفانا أن ننفي الكيفية عن صفات الله تعالى فأما أن نبطل الصفات مع ورود التوقيف بها فلا يجوز ذلك في حق دين ولا دلالة علم وهذا الباب من نوع العلم الذي يلزمنا الإيمان بظاهره لوقوع الحجة به وقيام الدليل عليه من جهة التوقيف ولا يجوز لنا البحث عن باطنه والكشف عن علته كما لا يجوز لنا ذلك في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى بل يصح الإيمان والعلم به وبأنينه من غير علم بالمائية التي". (٣)

٢٤٩. ٧٥-"وأما قول سفيان في قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم [الحديد ٤] وقوله إلا هو رابعهم [المجادلة ٧] أنه علمه وكذلك قوله ونحن أقرب إليه من حبل الوريد (١٦) [ق ١٦] أنه علمه فاعلم أن هذا في الحقيقة ليس بتأويل بل هو **المفهوم** من خطاب الأعلى مع الأدنى فإن في وضع اللغة إذا صدر مثل هذه اللفظة من السادة مع العبيد لا يفهم إلا التقريب والهداية والإعانة والرعاية كما قال

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٦٥/٥

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٩١/٦

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٢٣٥/٦

تعالى لموسى وهارون اذهبا إلى فرعون إنه طغى (٤٣) فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى (٤٤) [طه ٤٣-٤٤] فقال موسى لهارون ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى (٤٥) [طه ٤٥] فقال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى (٤٦) [طه ٤٦] ومعلوم أن هذا الخطاب لا يفهم منه إلا الإعانة والرعاية والهداية كما قال صلى الله عليه وسلم لسعد إرم وأنا معك". (١)

٢٥٠. ٧٦-"في المنام لكن هذا الحديث بهذا اللفظ المذكور في ليلة الإسراء من الموضوعات المكذوبات كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل لما كانت ليلة أسري بي رأيت ربي في أحسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الأعلى وإنما ذكر أن ربه أتاه في المنام وقال له هذا ووضع يده بين كتفيه بالمدينة في منامه ولهذا لم يحتج أحد من علماء الحديث بهذا بل رووه للاحتجاج ولم يثبته أحد في الأحاديث المعروفة عند أهل العلم بالحديث كما بيناه فتبين أن القاضي ليس معه ما اعتمد عليه في رواية اليقظة إلا قول ابن عباس وآية النجم وقول ابن عباس قد جمعنا ألفاظه فأبلغ مايقال لمن يثبت رؤية العين أن ابن عباس أراد بالمطلق رؤية العين لوجوه أحدها أن يقال هذا المفهوم من مطلق الرؤية والثاني لأن عائشة قالت من زعم أن محمدا رأى ربه". (٢)

٢٥١. ٧٧-"راكبا أو قاعدا أو في حال حسنة ونحو ذلك أو في أحسن صورة لأن من لغتهم أن ما يصلح للفاعل والمفعول لا يجوز فيه ترك الترتيب إلا إذا أمن اللبس فلا يقولون ضرب موسى عيسى إلا إذا كان الأول هو الضارب ويقول أكل الكمثرى موسى يقدمون المفعول لظهور المعنى بالرتبة فقول القائل في أحسن صورة وفي حال حسنة ونحو ذلك لا يجوز تعليقه إلا بما هو الأقرب إليه فإذا كان المفعول هو المتأخر وهو الأقرب إليه تعلق به وإذا أريد تعليقه بالفاعل أخر أو أعيد ذكره مثل أن يقال جئته وأنا في أحسن صورة أو لم يأت الأمير إلا وأنا في أحسن صورة ونحو ذلك وبهذا يظهر الفرق بين هذا وبين قول القائل دخلت على الأمير في أحسن هيئة فإن دخوله على الأمير يشعر بأنه كان هو المتحول المتنقل والأمير يتجمل للقائه ألا ترى أنه لو قال رأيت الأمير في أحسن هيئة أو في أحسن صورة لم يكن المفهوم منه إلا أن الأمير هم الذي في أحسن هيئة وأحسن صورة فيعطى كل لفظ تركيبه

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٠٧/٦

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٢٨٨/٧

وحقه لا يقاس هذا بهذا مع اختلاف تعيينها الخامس أن قوله في الوجه الأول يكون المعنى أن الله زين خلقه وجمل صورته عندما رأى ربه". (١)

٢٥٢. ٧٨-"منا فإنه نفى عن الله تعالى هذه الإدراكات والأول مذهب القاضي والإمام والدليل على ذلك ما ذكرناه في باب السمع والبصر فإذا كان هو وأئمة مشايخه يقولون إن الله تعالى يدرك الأجسام باللمس لم يصح أن ينفي مماسته للأجسام وهذا هو المفهوم من اللقاء على سبيل المجاورة ولكن دعواه اتفاق الخلائق على عدم قول ذلك مثل قول المعتزلة الذين ناظرهم في ذلك معلوم بالضرورة ثم إنه لم يقبل ذلك منهم وأثبته والحكم بينهم له موضع غير هذا وإنما الغرض نفي ما ادعاه حتى لمذهبه بل إذا كان قد ذكر عن المعتزلة البصريين أن كون الله عز وجل حيا يقتضي إدراك هذه الأمور بشرط حضورها يعنون إدراك اللمس وما معه فكيف بغيرهم والمعتزلة". (٢)

٢٥٣. ٧٩-"فصب قال الرازي واعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فهو هنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر وإنما الصعب المشكل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في أحد المفهومين ومرجوحا في الآخر ثم إن الراجح يكون باطلا والمرجوح حقا مثاله في القرآن قوله تعالى وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها [الإسراء ١٦] فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء [الأعراف ٢٨] ردا على الكفار فيما حكى عنهم وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها". (٣)

٢٥٤. ٨٠-"[الأعراف ٢٨] وكذلك قوله تعالى نسوا الله فنسيهم [التوبة ٦٧] قال وظاهر النسيان ما كان ضد العلم ومرجوحه الترك في قوله تعالى فأنساهم أنفسهم [الحشر ١٩] ومحكمه قوله تعالى وما كان ربك نسيا (٦٤) [مريم ٦٤] وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى (٥٢) [طه ٥٢] قال فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه وبالله التوفيق وعلى هذا استدراكات أحدها قوله إن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فهنا يتوقف الذهن فيقال استواء المفهومين إن كان مع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٣٥٩/٧

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٢/٨

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٠٢/٨

إرادتهما فاللفظ علم شامل وإن كان مع إرادة أحدهما فالاستواء إما أن يكون لاستواء دليلهما بحيث لا يختص المراد بما يدل عليه بل يكون الدليل على المراد وغير المراد سواء وإما أن يكون الاستواء في ذهن المستمع لكونه لم يعرف رجحان دليل المراد وهكذا توقف". (١)

٢٥٥. ٨١-"الإنسان في سائر العلوم ومعرفة الأحكام الشرعية إنما يكون لانتفاء الدليل المرجح للحق في نفس الأمر فتكون الأدلة متكافئة في نفس الأمر ويكون على كل واحد منهما دليل وإما أن يكون التكافؤ في ذهن الناظر لكونه لم يعرف الدليل الراجح لعجزه عن معرفته أو تفريطه وتركه النظر والبحث التام فإن كان التساوي لهذا المعنى وهو قصور الناظر أو تقصيره فهذا موجود في كل كلام وفي كل دليل ولا يلزم من ذلك أن يكون الأمر بالنسبة إلى المفهومين على السواء بل اللفظ دل على أحدهما دون الآخر لكن المستمع الناظر لم يعرف دلالته وحينئذ فعلى هذا التقدير القرآن كله محكم قد بين المراد به وإنما الاشتباه في بعض الآيات لنقص فهم الناظر وقد أخبر الله تعالى أنه أحكم آياته وأنها مبينة وأنها هدى وأنها نور وهذا إنما يكون إذا كانت مبينة لما أراده وعناه وأما إذا كان لا فرق فيها بين المراد وغيره لا يدل على واحد". (٢)

٢٥٦. ٨٢-"وإذا كان كذلك لم يكن لأحد الجزم بأن ما توقف فيه ذهنه وأذهان من هم أعلم منه فلم يفهموه أن ذلك لنقص في البيان أو لكونه لم يذكر ما يدل على المراد بل كل ذلك قد يكون لنقص علم المستمع الوجه الثاني قوله إنما الصعب المشكل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في أحد المفهومين ومرجوحا في الآخر ثم إن المرجوح يكون حقا والراجح باطلا يقال رجحان أحدهما في أصل الوضع إنما يكون إذا كان مجردا عن القرينة كما يترجح عند الإطلاق لفظ الأسد والحمار والبحر والسيف أن المراد هو السبع والبهيمة والماء والحديد وأما إذا قيل عن خالد إنه سيف سله الله عز وجل على المشركين كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ذلك". (٣)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٠٣/٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٠٤/٨

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤١٥/٨

٢٥٧. ٨٣-"ومن لم يجعله كناية فإما أن يقيس عليه ما كان في معناه فلا يقع به طلاق، وإما أن لا يقيس، فإن لم يقس فإنه يقول: اللفظ إذا كان صريحا في حكم ووجد نفاذا لم يكن كناية في غيره، وجعلوا هذا هو عمدتهم في الفرق بين الطلاق بالظهار والطلاق بغيره، فيقولون: الظهار صريح في حكم، وقد وجد نفاذا فيه، فلا يكون كناية في الطلاق، بخلاف غيره من الألفاظ، مثل لفظ الحرام والخلية والبرية، فإن تلك ليست صريحة في حكم، فلهذا كانت كناية في الطلاق.

فيقال: هذا الفرق باطل من وجوه:

أحدها: أن قول القائل "اللفظ إذا كان صريحا في حكم ووجد نفاذا لم يكن كناية في غيره" دعوى مجردة لم يقم عليها دليلا، ولم يثبتها بنص ولا إجماع ولا قياس صحيح.

الوجه الثاني: أن يقال: هذه الدعوى باطلة، فإن اللفظ الصريح في حكم ليس من شرطه أن لا يكون مستعملا في غيره، لا مطلقا ولا مقيدا، بل ولا يجب أن يكون نصا فيه، بل إذا كان ظاهرا فيه بحيث يكون هو **المفهوم** عند الإطلاق فهو صريح فيه، وإن كان محتملا لغيره، وإن كان قد يراد به غيره مع التقييد والقرينة، وحينئذ فإذا كان صريحا في حكم فمعناه أن **المفهوم** منه عند الإطلاق هو المعنى المقتضي لذلك الحكم. كلفظ التطليق، هو عند الإطلاق يفهم منه إيقاع الطلاق، وإن قيل: إنه صريح في المعنى الموجب للحكم فهو صريح في الإيقاع المقتضي للوقوع، وكذلك إن قيل: هو صريح فيهما. وإذا كان هذا معنى الصريح أمكن أن يكون مستعملا في معنى آخر يريده به المتكلم مع القرينة، وحينئذ فلا يكون صريحا في معنى مانعا عن استعماله في معنى آخر، كسائر الألفاظ التي هي ظاهرة في". (١)

٢٥٨. ٨٤-"أمرهم به وقالوا فيه طاعة، وهو غير المقول، ليس المراد أنهم بيتوا لفظا غير اللفظ الذي لفظت به، فإن هذا لا يضر إذا كان المعنى موافقا لما قاله.

وقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون (٢) كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون (٣)) (١) . فقوله "مالا تفعلون" هو مفعول القول، وهو المقول، وهم قالوا: لو نعلم أحب الأعمال إلى الله لفعلناه، فكان إخبارهم عن أنفسهم أنهم إذا علموا الأحب فعلوه، ووعدهم بذلك، والمقول هو فعلهم للأحب، وهو الموعود به المخبر عنه، فلامهم على أن قالوا مقولا هو موعود مخبر به ولم

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٣٨٩/١

يفعلوه، وكان الفعل نفسه هو المقول، فالمقول هو المخبر عنه إن كان القول خبرا، والمأمور به والمنهي عنه إن كان القول أمرا أو نهيا. فإذا قال: لا أفعل، ثم فعل، فقد عاد لما قال، وإذا قال لأفعلن، ولم يفعل، فلم يفعل ما قال. وهذا هو المعنى **المفهوم** في مثل هذا اللفظ عند عامة الناس الخاصة والعامة، بل وفي سائر اللغات، فإذا قيل: فلان قد حلف أن لا يكلم فلانا، أو قال: لا أكلمه، ثم عاد إلى ما قال، فهموا منه أنه عاد إلى أن يكلمه، لم يفهموا أن ما مصدرية.

فصل

ومعنى قوله (ثم يعودون لما قالوا) (٢) أي إلى الذي امتنعوا عنه بقولهم، فإن القول إذا كان خبرا فالمقول هو المخبر عنه، وإن كان أمرا فالمقول هو المأمور به، وإن كان نهيا فالمقول هو المنهي عنه.

---

(١) سورة الصف: ٢-٣.

(٢) سورة المجادلة: ٢." (١)

٢٥٩. ٨٥-"مع الأب والزوج، بل إنما أعطاها (١) الله الثلث إذا ورثت المال هي والأب، فكان القرآن قد دل على أن ما ورثته هي والأب تأخذ ثلثه، والأب ثلثيه. واستدل بهذا أكابر الصحابة: كعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وزيد (٢) رضي الله عنهم وجمهور العلماء، على أن ما يبقى بعد فرض الزوجين، يكونان فيه أثلاثا، قياسا على جميع المال إذا اشتركا فيه، وكما يشتركان فيما يبقى بعد الدين والوصية.

ومفهوم القرآن ينفي أن تأخذ الأم الثلث مطلقا، [فمن أعطاها الثلث مطلقا] (٣) حتى مع الزوجين (٤) ، فقد خالف مفهوم القرآن. وأما الجمهور فقد عملوا **بالمفهوم**، فلم يجعلوا ميراثها إذا ورثه أبوه كميراثها إذا لم يرثه، بل إن ورثه أبواه فلأمه الثلث مطلقا، وأما إذا لم يرثه أبواه، بل ورثه مع من دون الأب: كالجد والعم والأخ، فهي بالثلث أولى، فإنها إذا أخذت الثلث مع الأب

= ٢٥٧) و"المغني" (٩/٢٣-٢٤) و"تفسير القرطبي" (٥/٥٦، ٥٧) و"تفسير ابن كثير" (١/٤٦٩)

.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ١/٤٠٦

(١) س، ع: "أعطى". والمثبت من سائر النسخ.
(٢) كما أخرج عنهم عبد الرزاق (١٠/٢٥٢-٢٥٤) وسعيد بن منصور (٣: ١/ ٥٤-٥٦) والدارمي (٢٨٦٨-٢٨٧٦) والحاكم في "المستدرك" (٤/٣٣٥- ٣٣٦) .
(٣) ساقطة من النسختين، والزيادة من سائر النسخ.
(٤) قاله ابن عباس وشريح، ويروى عن علي أيضا. أخرج هذه الآثار: سعيد بن منصور (٣: ١/٥٦) والدارمي (٢٨٧٩-٢٨٨١) والبيهقي (٦/٢٢٨) .". [1]

٢٦٠. ٨٦-"فصل

وأما ميراث الأخوات مع البنات (١) ، وأنهن عصبة كما قال جمهور الصحابة (٢) والعلماء- فقد دل عليه القرآن والسنة أيضا، فإن قوله تعالى: (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد) (٣) يدل على أن الأخت ترث النصف مع عدم الولد، وأنه هو يرث المال (٤) كله مع عدم ولدها. وذلك يقتضي أن الأخت مع الولد لا يكون لها النصف مما ترك؛ إذ لو كان كذلك لكان لها النصف، سواء كان له ولد أو لم يكن، فكان ذكر الولد تدليسا وعبثا مضرا، وكلام الله منزه عن ذلك.
وليس هذا من المفهوم الذي هو تخصيص أحد النوعين

---

(١) انظر هذه المسألة في: (المحلى) (٩/٢٥٦- ٢٥٨) و"بداية المجتهد" (٢/ ٢٥٨) و"المغني" (٩/ ٩- ١٠) و"تفسير" القرطبي (٥/٦٤، ٦/٢٨- ٢٩) و"شرح مسلم" للنووي (١١/٥٤، ٥٨- ٥٩) و"تفسير" ابن كثير (١/٦٠٧) و"فتح الباري" (١٢/٢٤- ٢٥) .
(٢) كما أخرج عنهم عبد الرزاق (١٠/٢٥٤- ٢٥٥) والدارمي (٢٨٨٤) والطحاوي (٤/٣٩٣) والحاكم (٤/٣٣٩) والبيهقي (٦/٢٣٣) .
(٣) سورة النساء: ١٧٦.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٢/٣٠٨

(٤) ع: "جميع المال "." (١)

٢٦١. ٨٧-"وإن قيل: قوله: "فلأولى رجل ذكر" إنما هو في الأقارب الوارثين بالنسب. قيل: فالمنازع يقدم المعتق على الأخت مع البنت، وليس من الأقارب، وهو - صلى الله عليه وسلم - قال: "فلأولى رجل ذكر"، ووكد بالذكر ليبين أن العاصب المذكور هو الذكر دون الأنثى، وأنه لم يرد بلفظة الرجل ما يتناول (١) الأنثى، كما في قوله - صلى الله عليه وسلم -: "أيما رجل وجد متاعه" ونحو ذلك مما (٢) يذكر فيه لفظ الرجل، والحكم يعم النوعين: الذكور والإناث. وهذا كقوله - صلى الله عليه وسلم - في فرائض صدقة الإبل: "فإن لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ذكر" (٣) ، فذكر لفظ "الذكر" ليبين أن (٤) مراده بابن اللبون: الذكر دون الأنثى، وأن الذكر يجزئ (٥) في هذه الحال دون ما إذا كان فيها بنت مخاض، فإن الفرض بنت مخاض.

ومما يبين صحة قول الجمهور أن قوله: (ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) إنما يدل منطوقه على أنها ترث النصف مع عدم الولد، **والمفهوم** إنما يقتضي أن الحكم في المسكوت ليس مماثلا

---

(١) س، ع: "ما لا يتناول". وهو يعكس المعنى.

(٢) س، ع: "فيما".

(٣) أخرجه البخاري (١٤٤٨ ومواضع أخرى) وأحمد (١١/١) وأبو داود (١٥٦٧) والنسائي (١٨/٥) وابن ماجه (١٨٠٠) عن أبي بكر الصديق ضمن كتاب الصدقة التي كتبها لأنس.

(٤) "أن" ساقطة من س، ع.

(٥) س: "يجري"." (٢)

٢٦٢. ٨٨-"للحكم في المنطوق، فإذا كان فيه تفصيل حصل بذلك مقصود المخالفة. فلا يجب أن تكون كل صورة من صور المسكوت عنه مخالفة لكل صورة من صور المنطوق، ومن توهم ذلك في دلالة **المفهوم** فإنه في غاية الجهل.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٣١٨/٢

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٣٢٦/٢

فإن المفهوم إنما يدل بطريق التعليل أو بطريق التخصيص.

والحكم إذا ثبت بعلة وانتفت؛ جاز أن يخلفها- في بعض الصور أو كلها- علة أخرى. وقصد (١) التخصيص يحصل بالتفصيل، وحينئذ فإذا نفي إرثها مع (٢) ذكور الولد حصل المقصود بدليل الخطاب، ولم يكن في الآية نفي ميراثها مع الأنثى، فيجب أن تكون من أهل الفرائض، أو من العصبة، وهي مع كونها من أهل الفرائض، فقد تكون عصبة، وحينئذ فلا تخرج (٣) من قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ألحقوا الفرائض بأهلها"، بل هي من أهل الفرائض، لكن لها التعصيب في بعض الأحوال، كما تكون عصبة مع إخوتها.

وعلى هذا التقدير فلا يكون الحديث مخصوصا، بل عمومه محفوظ، وصار هذا كما لو كان معها إخوتها أو كان مع البنين والبنات أو الإخوة والأخوات أحد الزوجين أو الأم، فإما أن تلحق (٤) الفرائض بأهلها، وما بقي لا يختص به ذكور الولد

---

(١) س، ع: "فصل"، تحريف. والمثبت من سائر النسخ.

(٢) س، ع: "فإذا بقي إرثها من". والتصويب من سائر النسخ.

(٣) س، ع: "يخرج".

(٤) ع: "يلحقوا"." (١)

٢٦٣. ٨٩-"مسألة

فيمن يحض الناس من أهل الإيمان على أن يصوموا ويصلوا ويتصدقوا، ويقرأوا القرآن، ويهللوا ويسبحوا، ويسألوا الله أن يتقبل منهم، ويوصل أجور ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإلى أزواجه وأولاده، فسئل عن ذلك، فقال: لأنه كان يحب الهدية، ويأمر بها للتحابب، فقيل له: ذلك في الدنيا، فقال: إن الإمام علي رضي الله عنه كان يضحي عنه بعد موته، وإن أبي بن كعب قال: إني أكثر الصلاة عليك، فكم أجعل لك من صلاتي؟ قال: "ما شئت"، قال الربع؟ قال: "ما شئت، وإن زدت فهو خير"، قال: النصف؟ قال: "ما شئت، وإن زدت فهو خير"، قال: الثلثين؟ قال: "ما شئت، وإن زدت فهو خير"، قال: يا رسول الله! فاجعل لك كلها، قال: "إذا تكفى همك، ويغفر ذنبك".

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٣٢٧/٢

فما هذه الصلاة المقسمة بالربع والنصف والثلثين والكل؟ فإن كانت الصلاة عليه فكلها له، وللمصلي أجرها، وكانت الزيادة فيها تكون بالأعداد من واحد إلى عشرة، إلى مائة، إلى ألف، فأكثر من ذلك، فانصرف **المفهوم** أنها صلاة نوافله وتطوعاته، وأن يجعل له ربعها ونصفها وثلثيها وكلها، فهل أصاب فيما أمر به وحض عليه؟

وبنى على ما رواه الدارقطني: أن رجلا سأله فقال: يا رسول الله صلى الله عليك، كان لي أبوان، وكنت أبرهما حال حياتهما،". (١)

٢٦٤. ٩٠-"حمله على الصلاة عليه كما ذكر السائل. بقي **المفهوم** الثالث وهو الدعاء، فإن الصلاة من أهل اللغة: الدعاء، كما قال تعالى: (وصل عليهم) (١) ، فيكون هذا السائل له دعاء يدعو به لنفسه، فيمكن أن يجعل ثلثه دعاء للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فالصلاة عليه صلاة، ويمكن أن له شطره، ويمكن أن يكون جميع دعائه دعاء للنبي، مثل أن يصلي عليه بدل دعائه. وقد ثبت (٢) أنه من صلى عليه مرة صلى الله عليه عشرا، فيكون أجر صلاته كافيا له، ولهذا قال: "يكفي همك ويغفر ذنبك"، أي إنك إنما تطلب زوال سبب الضرر الذي يعقب الهم ويوجب الذنب، فإذا صليت على بدل دعائك حصل مقصودك، وهذا معنى مناسب، فإنه قد ثبت (٣) أن من دعا لأخيه بظهر الغيب بدعوة قال الملك الموكل به: آمين، ولك بمثل. وثبت عنه (٤) أنه قال: "والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه"، فإذا كان بدل دعائه لنفسه يدعو للنبي - صلى الله عليه وسلم - حصل له أعظم مما كان يطلب لنفسه.

واحتجاجه بحديث الدارقطني يقال له: إنما في الحديث فعل العبادات عن الوالدين، وهذا في العبادات المالية متفق عليه بين الأئمة، وإنما تنازعوا في النذر، وقد ذكر مسلم في صحيحه (٥) عن

---

(١) سورة التوبة: ١٠٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق.

(٤) مسلم (٢٦٩٩) عن أبي هريرة.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٤/٢٤٣

(٥) ١٦/١.". (١)

٢٦٥.   ٩١-"وأيضا فقد قلنا في عقب هذا (١) : "إن مذهب السلف وأهل الحديث أنها تصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل، وتكييف يفضي إلى تمثيل". وقلتم: هذا حق صريح وحكم صحيح، فهذا التأويل الذي يفضي إلى التعطيل معلوم أنه قد وجد، فإن كثيرا من المتأولين ينفي الصفات كلها وأحكامها، وبعضهم يثبت أحكامها، وبعضهم يثبت أحوالها، وبعضهم يثبت بعضها دون بعض، فهؤلاء معطلة الصفات أو بعضها، وأهل الحديث يخالفونهم في هذا.

ولم نرد بالتعطيل تعطيل اللفظ عن معنى، فإن التأويل لا يتصور أن يفضي إلى هذا التعطيل، لأن المتأول لابد أن يحمله على معنى ما، فلا يكون قد عطله عن جميع المعاني، وإنما عطل الصفة التي دل عليها النص، وعطله عن معناه المفضول **المفهوم**. ومعلوم أن التأويل المفضي إلى هذا التعطيل قد وقع فيه كثير من المتكلمين نفاة الصفات أو بعضها، ومعلوم أن هذا التأويل ينكره أهل الحديث، وكل من وافقهم من المتكلمين على إثبات صفة فإنه ينكر التأويل الذي يفضي إلى تعطيلها. فكيف يصح بعد هذا أن يقال بالموجب إلا بالموافقة؟

نعم، لو قيل: بعض هذه التأويلات التي ينفونها نقول بصحتها، لكان هذا سؤالا متوجها، وهو غير السؤال المذكور، ومع هذا فليس هذا موضعه، وإنما موضعه الأدلة.

---

(١) "مجموع الفتاوى" (٣٥٥/٦) .". (٢)

٢٦٦.   ٩٢-"لفظ التأويل

وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلي المرجوح لدليل يقترن بذلك.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٢٥٧/٤

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٧٠/٥

وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعني إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعني، بل يريدون المعني الأول أو الثاني.

ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالي ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ آل عمران: ٧، أريد به هذا المعني الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها **المفهوم** منها، وأن ذلك المعني المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن، وهو جبريل ولا يعلمه محمدا صلي الله عليه وسلم ولا غيره من الأنبياء،". (١)

٢٦٧. ٩٣-"ثم هؤلاء منهم من يقول: المراد بها خلاف مدلولها الظاهر **والمفهوم**، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة.

ومنهم من يقول: بل تجري علي ظاهرها، وتحمل علي ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها، وقالوا ـ مع هذا ـ إنها تحمل علي ظاهرها، وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخة القاضي أبي يعلى في كتاب ذم التأويل.

وهؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلا، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول: إنها لا تعلم بالعقل يقول: نصوصها مشكلة متشابهة، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل عنده بعقله فإنها ـ عنده ـ محكمة بينة، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية: نصوص هذه مشكلة.". (٢)

٢٦٨. ٩٤-"قيل: ليس الأمر كذلك، فإن أولئك السلف الذين قالوا: لا يعلم تأويله إلا الله كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم، ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معني التأويل الاصطلاحي الخاص،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٦

وهو صرف اللفظ عن المعني المدلول عليه المفهوم منه إلي معني يخالف ذلك، فإن تسمية هذا المعني وحده تأويلا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم، لاسيما ومن يقول إن لفظ التأويل هذا معناه يقول: إنه يحمل اللفظ علي المعني المرجوح لدليل يقترن به، وهؤلاء يقولون: هذا المعني المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق، والمعني الراجح لم يرده الله.

وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ التأويل في مثل قوله تعالي ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ [الأعراف: ٥٣] ، وقال تعالي ﴿ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء: ٥٩] ، وقال يوسف ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل﴾ [يوسف: ١٠٠] ، وقال يعقوب له ﴿ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف: ٦] ، ﴿وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله﴾ [يوسف: ٤٥] ، وقال يوسف ﴿لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما﴾ [يوسف: ٣٧] .

فتأويل الكلام الطلبي: الأمر والنهي، وهو نفس فعل المأمور به وترك المنهي عنه، كما قال سفيان بن عيينة: السنة تأويل الأمر والنهي، و «قالت". (١)

٢٦٩. ٩٥-"الألفاظ هي عرفية عرفا خاصا، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة، سواء كان ذلك المعني حقا أو باطلا.

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلي بيان:

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون: إنا لا نفهم ما قيل لنا، أو أن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا، ويلبسون علي الناس بأن الذي عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق، ويقولون أيضا: إنه موافق للشرع، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهأهم.

وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم . مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن . فقد يفضي إلي مخالفة ألفاظ القرآن في الظاهر.

فإن هؤلاء عبروا عن المعاني التي أثبتها القرآن بعبارات أخري ليست في القرآن، وربما جاءت في القرآن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٠٦/١

بمعني آخر، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفيا باطلا، نفاه الشرع والعقل، وهم اصطلحوا بتلك العبارات علي معان غير معانيها في لغة العرب، فتبقي إذا أطلقوا نفيها لم تدل في لغة العرب علي باطل، ولكن تدل في اصطلاحهم الخاص علي باطل، فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا: إنه لم يفهم مرادنا، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة.

معني لفظ التوحيد في الكتاب والسنة مخالف لما يقصده المبتدعة

وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ: القدم، والحدوث، والجوهر، والجسم، والعرض، والمركب، والمؤلف، والمتحيز، والبعض، والتوحيد،". (١)

٢٧٠. ٩٦-"فهذه الأمور من أصول ضلالهم: حيث جعلوا الواحد متعددا، والمتعدد وحدا، وجعلوا من في الذهن في الخارج، وجعلوا ما في الذهن، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثبت منتفيا، والمنتفي ثابتا، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم، وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنا ننبه على بعض ما نبين به تناقضهم وضلالهم في عقلياتهم التي نفوا بها صفات الله عز وجل، وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول، وكلما أمعن الفاضل الذكي في معرفة أقوال هؤلاء الملاحدة ومن وافقهم في بعض أقوالهم من أهل البدع، كنفاة بعض الصفات الذين يزعمون أن المعقول عارض كلام الرسول، وأنه يجب تقديمه عليه، فإنه يتبين له انه يعلم بالعقل الصريح ما يصدق ما أخبر به الرسول، وما به يتبين فساد ما يعارض ذلك.

ولكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني متعددة وصاروا يدخلون فيها من المعاني ماليس هو **المفهوم** منها في لغات الأمم، ثم ركبوها وألفوها تأليفا طويلا بنوا بعضه على بعض، وعظموا قولهم، وهولوه في نفوس من لم يفهمه، ولا ريب أن فيه دقة وغموضا لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة، فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض علهم قالوا له: أنت لا تفهم هذا، وهذا لا يصلح لك، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحمية يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٢٣/١

العلم والعقل، ونقلوا الناس". (١)

٢٧١. ٩٧-"وقول هؤلاء - إن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام - فابتداع أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد.

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن هذه المعاني ليست هي المفهوم من لفظ الكوكب والقمر والشمس.

وأيضا فلو قدر أن ذلك كوكبا وقمرا وشمسا بنوع من التجوز: فهذا غايته أن يسوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك، لكنه لا يمكنه أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا، القرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه في معان بنوع من التشبه والاستعارة، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي أحدثه هو.

وأيضا فإنه قال تعالى ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا﴾ [الأنعام: ٧٦] فذكره منكرا: لأن الكواكب كثيرة، ثم قال: ﴿فلما رأى القمر﴾ [الأنعام: ٧٧] ، ﴿فلما رأى الشمس﴾ [الأنعام: ٧٨]] بصيغة التعريف لكي يبين أن المراد القمر والمعروف والشمس المعروفة، وهذا صريح بأن الكواكب متعددة، وأن المراد واحد منها، وأن الشمس والقمر هما هذان المعروفان.

وأيضا فإنه قال ﴿لا أحب الأفلين﴾ والأفول هو المغيب والاحتجاب، فإن أريد بذلك المغيب عن الأبصار الظاهرة فما يدعونه من العقل والنفس لا يزال محتجا عن الأبصار لا يرى بحال، بل وكذلك واجب الوجود،". (٢)

٢٧٢. ٩٨-"لكن الاستدلال بمثل هذا مبني على أن الفعل ليس هو المفعول، والخلق ليس هو المخلوق، وهو قول جمهور الناس على اختلاف أصنافهم، وقد قرر هذا في غير هذا الموضع.

ثم هؤلاء على قولين: منهم من يقول: إن الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ومنهم من يقول: يتعلق بمشيئته وقدرته، وإن قيل إن نوعه قديم، فهؤلاء يحتجون بما هو الظاهر المفهوم من النصوص.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٩٥/١

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣١٦/١

وإذا تأول من ينازعهم أن المتجدد إنما هو المفعول المخلوق فقط من غير تجدد فعل، كان هذا بمنزلة من يتأول نصوص الإرادة والحب والبغض والرضا والسخط، على أن المتجدد ليس أيضا إلا المخلوقات التي تراد وتحب وترضى وتسخط، وكذلك نصوص القول والكلام والحديث، ونحو ذلك: على أن المتجدد ليس إلا إدراك الخلق لذلك، وتأويل الإتيان والمجيء على أن المتجدد ليس إلا مخلوقا من المخلوقات.

فهذه التأويلات كلها من نمط واحد، ولا نزاع بين الناس أنها خلاف المفهوم الظاهر الذي دل عليه القرآن والحديث.". (١)

٢٧٣. ٩٩-"قال: (ومنهم من قال: لو كانت الحوادث قائمة به لتغير، وهو محال) .

قال: (وهذا ضعيف، لأنه إن فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم، وإن فسر بغيره امتنع إثبات الشرطية) .

قال: (وأما المعتزلة فجلهم تمسكوا بأن المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه، والباري تعالى ليس في الجهة، فامتنع قيام الصفة به) .

قال: (وقد عرفت ضعف هذه الطريقة) .

قال: (ومشايخهم استدلوا بأن الجوهر إنما يصح قيام المعاني الحادثة به لكونه متحيزا، بدليل أن العرض لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه المعاني به) .

قال: (وإنه باطل، لاحتمال أن يقال: إن الجوهر إنما صح قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا، بل لأمر آخر مشترك بينه وبين الباري تعالى، وغير مشترك بينه وبين العرض.

سلمنا ذلك، إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزا، والله تعالى يقبلها لوصف آخر، لصحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة) .

قال: (واستدلوا أيضا بأنه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث به) .

قال: (وهذه دعوى لا يمكن إقامة البرهان عليها) .". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٢٢/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٧٦/٢

٢٧٤. ١٠٠-"الرسول - وهو المطابق للمعقول - لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه، وصار في لوازم ذلك من العلم الدقيق ما لا يفهمه كثير من الناس، والمعنى **المفهوم** يعبر عنه بعبارات فيها إجمال وإبهام يقع بسببها نزاع وخصام.

والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات: ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾ (الحشر: ١٠) .

عدم ذكر مصنفي أصول الدين

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدع الذين جعلوا أصل الدين مبنيا على كلامهم في الأجسام والأعراض، ولهذا كثر ذم السلف والأئمة لهؤلاء، وإذا رأيت الرجل قد صنف كتابا في أصول الدين ورد فيه من أقوال أهل الباطل ما شاء الله، ونصر فيه من أقوال أهل الحق ما شاء الله، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال في المسأل فيبطلها إلا واحدا، ورأيته في مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو ذلك ترك من الأقوال ما هو معروف عن السلف والأئمة - تبين أن هذا القول لم يعرفه ليقبله أو يرده، إما لأنه لم يخطر بباله، أو لم يعرف قائلا له، أو لأنه خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات، وكثيرا ما يكون الحق مقسوما بين المتنازعين في هذا الباب، فيكون في قول هذا حق وباطل، وفي قول هذا حق وباطل، والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالث غيرها، والعصمة إنما هي ثابتة لمجموع الأمة، ليست ثابتة لطائفة بعينها.". (١)

٢٧٥. ١٠١-"ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد.

سلمنا أنه زائد على الآحاد، ولكن ما لمانع أن يكون مترجحا بآحاد الداخلة فيه، لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من الآحاد بالآخر إلى غير النهاية، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة، ولا أن يكون المرجح للجملة مرجح لنفسه ولا لعلته.

ثم قال في الجواب: قولهم: لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/٣٠٩

قلنا: إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة.
وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد، فلا خفاء بكونه زائدا على كل واحد من الآحاد، وهو المطلوب.
قولهم: ما لمانع من أن يكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه؟ قلنا: إما ان يقال: تترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها". (١)

٢٧٦. ١٠٢-"إلى علة خارجة عنه، وهذا هو المفهوم عند إطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر إلى علة خارجة، فإن الممكن بنفسه مالا يوجد بنفسه أي نفسه قابلة للعدم.
وهذا لا يكون عند وجوب بعضها، فإن القابل للعدم حينئذ إنما هو بعض نفسه جملة نفسه، فغلطك أو تغليطك حصل مما في لفظ الممكن بنفسه من الإجمال.
والأدلة العقلية إنما يعترض على معانيها، فإن كنت أوردت هذا سؤالا لفظيا كان قليل الفائدة، وإن كان سؤالا معنويا كان باطلا في نفسه.
والقوم لما قالوا: الموجود إما أن يكون واجبا بنفسه، وإما أن يكون ممكنا بنفسه.
جعلوا الوجود منحصرا في هذين القسمين، أي جعلوا كل واحد واحد من الموجودات منحصرا في هذين القسمين.
وأما الجملة الجامعة لهذا وهذا، فهي جامعة للقسمين، ومرادهم بالممكن في أحد القسمين: ما يكون كل شيء منه لا يوجد إلا بشيء منفصل عنه ومرادهم بالواجب بنفسه مالا يفتقر إلى مباين له بوجه من الوجوه.
ومن المعلوم أن الأول مفتقر إلى مقتض خارج عنه، وأن مجموع تلك الممكنات ممكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتض مباين له.
والمفتقر إلى المفتقر المباين له اولى أن يكون مفتقرا إلى البماين، وأما". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٩٢/٣
(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢٣٥/٣

٢٧٧. ١٠٣-"ثم قال في الجواب قولهم لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي قلنا مسمى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه، ولا شك أنه غير كل واحد من الآحاد، إذ كل واحد من الآحاد متناه، الموصوف بما لا يتناهي هو الأعداد المفروضة، بحيث لا يخرج عنها واحد قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية.

قلنا إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس **المفهوم** من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة، وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد، فلا خفاء بكونه زائدا على كل واحد من الآحاد وهو المطلوب

ولقائل أن يقول يريدون بالجملة كل الآحاد، لا كل واحد منها، زلا يسلمون أن كل الآحاد أمر مغاير للآحاد المتعاقبة

قولهم ما المانع من أن تكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه". (١)

٢٧٨. ١٠٤-"وقد ذكر القولين عنهم أبو البركات صاحب المعتبر وغيره وهو يختار أنه فاعل بالاختيار مع قوله بقدم الفعل وليست مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار، لا عند هؤلاء ولا عند هؤلاء، كما ادعاه الرازي على الطائفتين وكذلك القول بإمكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم لا قولهم كلهم ولا قول واحد من أتباع الرسل، ولا ممن يقول بان اله خالق لما برأه محدث له.

وحينئذ فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدما مفعولا زمانيا وإما مقدرا تقدير الزمان قول جمهور العقلاء فهذا أحد الجوابين.

الوجه الثاني

أن يقال: هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلة على المعلول، من غير تقدم بالزمان ولا تقدير الزمان، وكان اللازم هو الملزوم، لكن الشيء الواحد إذا عبر عنه بعبارتين تدل كل منهما على وصف غير الوصف الآخر، كان تعدد المعاني نافعا، وإن كانت الذات واحدة، ولهذا قد تعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف آخر، فإذا كان ذات التقدم ذات العلة فليس **المفهوم** من نفس العلة هو **المفهوم** من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٢٧٩

نفس التقدم، وإن كان متلازمين، بل معنى العلة أنه اقتضاه وأوجبه، ومعنى التقدم أنه قبله.

وقد يفهم السبق والقبلية من لا يعلم أنه علة بعد.

فإذا قيل: لو كان علة قبله كان هذا صحيحا.

ثم العقل يجزم بأن الشيء لا يكون قبل نفسه، فضلا عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه، بأي وجه فسر معنى السبق والقبلية.". (١)

٢٧٩. ١٠٥-"صورية ومادية إلا أن يوضع ان كل ماله صورة ومادة وبالجملة، كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه.

وهذا يحتاج إلى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك في شأن واجب الوجود مع ما ذكرنا أن فيه من الأختلال، ولهذا بعينه لا يفضي دليل الشعرية وهو ان كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب، وإنما يفضي إلى أول ليس بحادث.

قال وأما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد **المفهوم** فيها وذلك أن العالم إن كان عالما بعلم فالذي به العالم عالم أحرى ان يكون عالما، وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها أو يفضي الأمر فيها إلى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات.". (٢)

٢٨٠. ١٠٦-"يجعل نفس الحس نفس الحركه ونفس الحيوانيه نفس الناطقية ونفس الصاهلية نفس الناهقية.

وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى ﴿والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ الأنعام ٣٩.

وبقوله تعالى ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٠٢/٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٤٢٦/٣

بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ الأعراف ١٧٩.
وبقوله تعالى ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ الملك ١٠.
وقول ابن رشد كون العالم والعلم شيئا واحدا ليس ممتنعا، بل واجب ان ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيها.
فيقال له: هذا من أعظم المكابرة والفسفسطة والبهتان وقوله إن العالم إذا كان عالما بعلم فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالما إلى آخر كلامه كلام في غاية الفساد كما أنه إذا قيل إذا كان الضارب ضاربا بضرب فالضرب اولى أن يكون ضاربا والقائم إذا". (١)

٢٨١. ١٠٧-"قرره وهذا الإيراد إيراد معروف للمعطلة نفاة الصفات وهو إيراد فاسد من وجوه
الوجه الأول لن يقال نحن نريد بالتقابل السلب والإيجاب ونفي هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه سواء قيل إنه قابل لها أو لم يقل فإنه من المعلوم بصريح العقل أن المتصف بالحياة والعلم والكلام والسمع والبصر اكمل ممن لم يتصف بذلك وما قدر انتفاء ذلك عنه كالجماد فهو أنقص بالنسبة إلى من اتصف بذلك
وهو قد سلك في إثبات الصفات طريقة الكمال وهي في الحقيقة من جنس هذه، فقال واعلم أن ههنا طريقة رشيقة سهلة المعرك، قريبة المدرك يعسر على المنصف المتبحر الخروج عنها، والقدح في دلالتها، يمكن طردها في إثبات جميع الصفات النفسانية، وهي مما ألهمني الله إياها ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيري، وهو أن يقال المفهوم من كل واحد من هذه الصفات المذكورة، مع قطع النظر عما يتصف به صفة كمال أو لا صفة كمال، لا جائز أن تكون لا صفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالا أو مساويا من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالا وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد فلم يبق إلا القسم الأول وهو انه في". (٢)

---
(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٤٢٨
(٢) درء تعارض العقل والنقل ٤/٣٧

٢٨٢. ١٠٨-"وبكل حال فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك كما جعل الأفول مانعا فعلم أن ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبودا عند إبراهيم

قال الآمدي وأما المعتزلة فمنهم من قال **المفهوم** من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه والباري ليس بمتحيز فلا تقوم بذاته الصفة ومنهم من قال الجوهر إنما صح قيام الصفات به لكونه متحيزا ولهذا فإن الأعراض لما لم تكن متحيزة لم يصح قيام المعاني بها والباري ليس بمتحيز فلا يكون محلا للصفات

قال وهذه الشبهة تدل على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقا قديمة كانت أو حادثة وهي ضعيفة جدا أما الشبهة الأولى فلقائل أن يقول لا نسلم انه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف إلا ما ذكروه بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة بالموصوف في الوجود وعلى هذا فلا يلزم أن يكون المعلول قائما". (١)

٢٨٣. ١٠٩-"الوجود وإن كان غير متحيز لزم في كل جوهر ان يكون غير متحيز ضرورة المساواة في المعنى وهو محال.

وأنه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته فما لا يكون كذلك لا يكون جوهرا.

تعليق ابن تيمية

قلت: ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه إذا كان قابلا للإشارة كان متحيزا.

وقوله: لا معنى للمتحيز إلا هذا: إن أراد به أن **المفهوم** من كونه مشارا إليه هو **المفهوم** من كونه متحيزا كان قوله فاسدا بالضرورة.

وإن أراد أن ما صدق عليه هذا صدق عليه هذا.

قيل له: من الناس من ينازعك في هذا ويقول: إنه سبحانه فوق العالم ويشار إليه وليس بمتحيز.

فإن قال: هذا فساده معلوم بالضرورة.

قيل له: ليس هذا بأبعد من قولك إنه موجود قائم بنفسه، متصف بالصفات مرئي بالأبصار، وهو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧٨/٤

مع هذا لا يشار إليه، وليس بداخل العالم ولا خارجه ولا مباين له ولا مداخل له.

فإن قلت: إحالة هذا من حكم الوهم.

قيل لك: وإحالة موجود قائم بنفسه يشار إليه ولا يكون متحيزا من حكم الوهم.

بل تصديق العقول بموجود يشار إليه ولا يكون متحيزا". (١)

٢٨٤. ١١٠-"الشيء ويحوطه **والمفهوم** من ذلك في اللغة الظاهرة أن يكون هناك شيء موجود بحوز غيره.

ولا ريب أن الخالق مباين للمخلوقات عال عليها، كما دلت النصوص الإلهية واتفق عليه السلف والأئمة وفطر الله تعالى على ذلك خلقه ودلت عليه الدلائل العقلية.

وإذا كان كذلك وليس ثم موجود إلا خالق ومخلوق فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون ميزا لله تعالى، فلا يجوز أن يقال هو متحيز بهذا الاعتبار.

وهم قد يريدون بالحيز أمرا عدميا، حتى يسموا العالم متحيزا، وإن لم يكن في شيء آخر موجود غير العالم، وإذا كان كذلك فكونه متحيزا بهذا الاعتبار، معناه انه في حيز عدمي، والعدم ليس بشيء، وما ليس بشيء فليس في كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود معه، وانه منحاز عن الخلق، متميز عنهم بائن عنهم ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق فإذا أريد بالمتحيز المباين لغيره وقد دلت النصوص على أن الله تعالى عال على الخلق بائن عنهم ليس مختلطا بهم، فقد دلت على هذا المعنى فالقرآن قد دل على جميع المعاني التي تنازع". (٢)

٢٨٥. ١١١-"الوجوب أمر سلبي لا ثبوتي فلا يتم الدليل حينئذ والثاني أن هذه الحجة منتقضة بوجود الله سبحانه مع وجود الممكنات فإنهما اتفقا في مسمى الوجود وامتاز كل منهما عن الآخر بتعينه فإما أن يكون المطلق مع المعين لازما أو ملزوما أو عارضا أو معروضا واعترض الرازي بإعتراض ثالث وهو أنه منع كون التعين وصفا ثبوتيا كما منع كون الوجوب وصفا ثبوتيا.

تعليق ابن تيمية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤/١٥٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥/٥٦

قلت أما إلزامهم لهم الوجود الممكن مع الواجب فهذا إلزام لازم لا محيد للفلاسفة عنه ولكن ليس فيه حل الشبهة واما منع كون الوجوب أمرا ثبوتيا فهو من نوع السفسطة فإن الوجود إذا كان ثبوتيا فوجوبه الذي هو توكده المانع من إمكان نقيضه كيف يكون عدميا ومعلوم أن اسم الوجود هو بالواجب أحق منه بالممكن.

وأيضا فإن ما ذكره من التقسيم وارد سواء قيل إن المفهوم ثبوتي أو سلبي فإنه إذا كان سلبيا مشتركا امتنع أن يكون ملزوما للمختص فإن المشترك سواء كان وجوديا أو عدميا لا يستلزم المختص فإنه يقتضي أنه حيث وجد المشترك المطلق العام وجد كل واحد من أفراده الخاصة وامتنع أيضا أن يكون لازما للمختص إلا إذا كان الوجوب معلولا ولازما لغيره وهو قد ذكر إبطال هذا.

وقد اعترض الرازي باعتراض آخر على احد قوليه في أن الوجود زائد على الماهية بان الماهية تكون علة للوجود وذكر أنه لا محذور في أن". (١)

٢٨٦. ١١٢-"مشتركا بين شيئين فالشيئان إما متفقان من كل وجه، أو مختلفان من كل وجه أو متفقان من وجه دون وجه.

إلى قوله وإن اتفقا من وجه دون وجه، ومسمى واجب الوجود هو ما اشتركا فيه، فمسمى واجب الوجود يكون مشتركا، فإما أن يتم تحقق مسمى واجب الوجود في كل واحد من الشيئين، بدون ما به التخصيص والتايز، أو لا يتم بدونه، والأول محال، وإلا كان الأمر المطلق المشترك مشخصا في العيان بدون ما به التخصيص، وهو محال والثاني يوجب افتقار مسمى واجب الوجود إلى أمر خارج عن المفهوم من اسمه فلا يكون واجبا بذاته.

قلت: فيقال لهم: قولكم إما أن يتم تحقيق مسمى واجب الوجود في كل واحد من الشيئين بدون ما به التخصيص، أتعنون بذلك المسمى المطلق الكلي الذي لا يوجد إلا في الذهن؟ أم تعنون به المسمى الثابت في الخارج؟

أما الأول فلا يوجد في الخارج: لا فيهما، ولا في أحدهما، كما لا يوجد الحيوان المطلق الكلي ثابتا في الخارج: لا في هذا الحيوان ولا هذا الحيوان.

بل لا يوجد في الخارج إلا ما هو حيوان معين جزئي، وإنسان معين جزئي، وكذلك الإنسان المطلق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١١١/٥

الكلي، وكذلك سائر المطلقات". (١)

٢٨٧. ١١٣-"وكذلك التقدم، فإن تقدم الشرط على المشروط غير واجب، وأما تقدم الموجب على الموجب، والفاعل على المفعول، والعلة على المعلول، فلا ريب فيه عند جماهير العقلاء.

ومعارضة الرازي لهم بالماهية الممكنة القابلة لوجودها، إذا قيل بتعددهما معارضة صحيحة وأما فرق المعارض له بأن الماهية في الواجب فاعلة للوجود فغلط فإن ماهية الواجب إذا قيل بمغايرتها لوجوده، ليست فاعلة لوجوده بل هي أيضا قابلة لوجوده كالممكن لكن وجوده واجب مع هذا القبول.

والقابل والمقبول كلاهما واجب بنفسه يمتنع عدمه، بخلاف الممكن، كما تقوله الصفاتية في الذات والصفات، وكما تقوله الفلاسفة فيما يدعون قدم ذاته ووجوده من الممكنات كالفلك، فإن ابن سينا وأتباعه يقولون: إن ماهيته محل لوجوده، وكلاهما قديم يمتنع عدمه، لكن وجوده بغيره، فإذا عقل هذا في الواجب بغيره، ففي الواجب بنفسه أولى إذا قيل إن نفسه محل لوجوده، وكلاهما واجب بماهيته ووجوده، يمتنع نفي واحد منهما.

وبهذا يظهر الجواب عن النظم الذي حرره الآمدي فإن قوله إذا لم يتم تحقق مسمى واجب الوجود في كل من الشيئين إلا بما به التخصيص والامتياز وجب افتقار مسمى واجب الوجود إلى أمر خارج عن المفهوم من اسمه، فلا يكون واجبا بذاته.". (٢)

٢٨٨. ١١٤-"وأيضا فلو لم تكن هذه الأسماء متواطئة، لكان لا يفهم منها عند الإطلاق الثاني معنى، حتى يعرف معناها في ذلك الإطلاق الثاني، كما في الألفاظ المشتركة، فإنه إذا أطلقه في موضع ما يدل على معناه، ثم أطلقه مرة ثانية وأراد به المعنى الآخر، فإنه لا يفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه.

ثم هم مع هذا التناقض موافقون في المعنى للملاحدة، فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكا لفظيا، لم يفهم منها شيء إذا سمي بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١١٩/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٥٥/٥

ليس هو المراد إذا سمي بها الله.

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولا، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركا، فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلا، ولا يكون فرق بين قولنا: حي وبين قولنا ميت ولا بين قولنا موجود وبين قولنا معدوم، ولا بين قولنا عليم وبين قولنا جهول، أو (ديز) أو (كجز) بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى، كديز وكجز ونحو ذلك.

ومعلوم أن الملاحدة يكفيهم هذا، فإنهم لا يمنعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالشرع، وإنما يمنعون منه أن نفهم معنى.". (١)

٢٨٩. ١١٥-"عليه هذه الآيات والأحاديث التي أخبرتنا بها يناقض هذه القضايا التي علمنا بها أنك رسول الله الصادق عليه، فما يمكننا أن نجمع بين تصديقك في دعوى الرسالة، وبين الإخبار بهذه الأمور، بل تصديقك في دعوى الرسالة التي يقتضي تكذيب مقتضى هذه الأخبار، فكيف نصنع؟ هل لها تأويل يوافق ما به علما أنك صادق؟ : أم نحن مأمورون بأن نقرأ ما ظاهره كفر وكذب يقدح في أصول إيماننا، ونعرض بقلوبنا وعقولنا عن فهم ذلك وتدبره والنظر فيه؟ .

وهذا فيه عذاب عظيم للعقول، وفساد عظيم في القلوب، إذا كان الرجل مأمورا أن يقرأ في الليل والنهار كلاما، يقرأ به في صلاته وغير صلاته، ويجزم بأنه صدق لا كذب، وأن من كفر بحرف منه فهو كافر، وذلك الكلام مشتمل على أن أخبارها ظاهرها ومفهومها يناقض ما به علم وصدق ذلك الكلام، بل هو باطل وضلال وكفر، فيورثه ذلك الحيرة والاضطراب، ويمرض قلبه أعظم مرض، ويكون تألمه لذلك ووجع قلبه، أعظم بكثير من مرض بدنه ووجع يده ورجله، فإنه حينئذ إن قبل ما به صدق هذا الرسول قدح في الكلام الذي أخبر أنه حق وصدق، فيكون ذلك الدليل الذي دله على صدقه، دله على كذب المفهوم من أخباره وإن صدق المفهوم من أخباره، أبطل شاهد صدقه.

ومن المعلوم أن أخباره لو عارضت معقولا لهم، غير ما به علموا صدقه، لأوجب ذلك من الحيرة والألم

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٥/٣٢٦

والفساد ما لا يعلمه إلا الله، فكيف إذا كان المعارض له ما به علموا صدقه؟ .". (١)

٢٩٠. ١١٦-"خصمون * إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلا لبني إسرائيل﴾ [الزخرف: ٥٨-٥٩] .

وأنزل الله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون * لا يسمعون حسيسها وهم في ما اشتهت أنفسهم خالدون﴾ [الأنبياء: ١٠١-١٠٢] .

وقد ظن طائفة من الناس أن قوله ﴿وما تعبدون﴾ [الأنبياء: ٩٨] ، لفظ يعم كل معبود من دون الله لكل أمة، فيتناول المسيح وغيره، وجعلوا هذا مما استدلوا به على عموم الأسماء الموصوفة، مثل (من) و (ما) و (الذي) .

واستدل بذلك بعضهم على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

قالوا: لأن اللفظ عام، وأخر بيان المخصص إلى أن نزل قوله: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ [الأنبياء: ١٠١] .

وهذا خطأ، ولو كان قول هؤلاء صحيحا، لكانت معارضته المشركين صحيحة.

فإن من سمع اللفظ العام ولم يسمع المخصص، فأورد على المتكلم، كان إراده مستقيما.

وهذا سوء ظن ممن قاله بكلام الله ورسوله وحسن ظن المشركين.

ولكن هؤلاء وأمثالهم الذين يجعلون **المفهوم** المعقول الظاهر من القرآن مردودا بآرائهم، كما رده المشركون بالمسيح، فإن قول المشركين إن المسيح لا يدخل النار والملائكة لا تدخل النار، كلام صحيح، أصح مما يعرض به المعارضون لكلام الله ورسوله.". (٢)

٢٩١. ١١٧-"موسى وهارون ابنا عمران، فكان لفظ عمران فيه اشترك، والاشتراك غالب على أسماء الأعلام - نشأت الشبهة، حتى سأل المغيرة النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: «ألا قلت لهم إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم؟ إن هارون هذا كان رجلا في بني إسرائيل سموه باسم هارون النبي» .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٥/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥٦/٧

فمن كانوا يعارضونه بمثل هذه المعارضة، كيف يسكتون عن معارضته إذا كان الخطاب الذي أخبر به، والمفهوم الظاهر منه - بل الصريح منه الذي لا يحتمل التأويل مخالفا لصريح العقل، بل مخالفا لما به يعلم صدقه وصدق الأنبياء قبله؟ وهلا كان أهل الكتاب يقولون له: ما جئت به يقدح في نبوات الأنبياء قبلك، فإنا لا يمكننا أن نصدقك إلا بقضايا عقلية بها يعلم صدق الرسل، وما أظهرته للناس وبينته لهم وأخبرته به يناقض الأصول العقلية التي بها نعلم تصديق الأنبياء؟

واعلم أنه من أمعن النظر في هذا المقام وتوابعه، حصل لهم أمور جليلة:

بطلان قول من يقول: العلم بصحة السمع لا يكون إلا بقضايا عقلية مناقضة للمفهوم الظاهر من أخبار الله ورسوله.

بل بطلان قول من يجعل صريح العقل مناقضا لأخباره.". (١)

٢٩٢. ١١٨-"بل بطلان قول من يدعي أن أقوال الجهمية النفاة لعلو الله على خلقه - مما هي معروفة بصريح العقل، سواء كانت موافقة لخبر الرسول أو مخالفة له.

وذلك من وجوه:

أحدها: أن إيمان المؤمنين به، العالمين بصدقه، حصل بدون هذه القضايا.

الثاني: أن أحدا منهم لم يورد هذه المعارضة، ولم يستشكل هذا الذي هو تناقض في وعم هؤلاء.

الثالث: أن المنافقين لم يورد أحد منهم هذا.

الرابع: أن المشركين لم يورد أحد منهم هذا.

الخامس: أن أهل الكتاب لم يورد أحد منهم هذا.

السادس: أنه لم يعهد إليهم أن لا يصدقوا بمضمون هذه الظواهر ولا يعتقدوا موجبها، ولا أمرهم بترك تدبرها وفهمها وعقلها، ولا بتأويلها تأويلا يصرفها عن المعنى الظاهر المفهوم منها، ولا بتفويضها وقولهم: لا نعلم معناها.

السابع: أن الصحابة لم يوصوا التابعين بذلك.

الثامن: أن التابعين لم يوردوا على الصحابة، ولا أورد بعضهم على بعض ظهور هذا التناقض والتعارض،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٦٩/٧

ولا سئل بعضهم بعضا: كيف نصنع؟ هل نتبع موجب النصوص أو موجب العقول المعارضة،". (١)

٢٩٣. ١١٩-"الأمم المنكرين للصانع، وهؤلاء أجهل الطوائف وأقلهم عقلا، فلهذا لم تكن العرب تعارض بمثل هذه الشبه، وإنما ذكر الله تعالى نظير قول الجهمية عن مثل فرعون وأمثاله من المعطلة، كالذي حاج إبراهيم في ربه.

ولا ريب أن المعطلة شر من المشركين، والعرب، وإن كانوا مشركين، لم يكن الظاهر فيهم التعطيل للصانع، وإن كان قد يكون في أضعافهم من هو من المرتابين في الصانع أو الجاحدين له، كما في تضاعيف كل أمة، حتى في المصلين من هو من هؤلاء، إذ المنافقون لم يزالوا في الأمة ولم يزالوا على اختلاف أصنافهم.

وإذا عرف أن المقصود بيان فساد قول من يزعم أنه لا يمكن تصديق الرسول إلا بالطريق الجهمية، المناقضة لإثبات ما اخبر من صفات الله وكلامه وأفعاله حصل المقصود.

وأما من قال: إن هذه المعقولات تعارض المفهوم الظاهر من الآيات والأحاديث، من غير أن يقول: إن العلم بصدق الرسول موقوف عليها، كما يقول من يعتقد صحة هذه الطريق: طريقة الاستدلال على الصانع بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام، وإن قال إنه يمكن تصديق الرسول بدونها، كما يقول الأشعري نفسه، وكثير من أصحابه، والرازي وأمثاله، وكثير من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية، يوجد شيء من هذا في كلام المحاسبي، وأبي حاتم البستي، والخطابي، وأبي الحسن التميمي، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني، وغير هؤلاء - فإن هؤلاء وجمهور المسلمين يقولون: إنه". (٢)

٢٩٤. ١٢٠-"ومعلوم أن صاحب هذه الدعوة، تعاديه النفوس وتحسده، «كما قال ورقة بن نوفل للنبي صلى الله عليه وسلم لما أخبره بما جاءه، فقال: (إن قومك سيخرجوك.

قال: أو مخرجيهم؟ قال: نعم، إنه لم يأت أحد بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مأزورا) » .

ومن المعلوم أن أعداء من يقول مثل هذا، إذا كان المفهوم من كلامه، والظاهر من خطابه هو كذب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧٠/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧٣/٧

على الله، ووصفه بذلك كان قائلا من التشبيه والتجسيم بما يخالف صريح العقل، بل يكون صاحبه كافرا كذابا مفتريا على الله – كان هذا من أعظم مما تتوفر الهمم والدواعي على معارضته به، والطعن في ذلك والقدح في نبوته به.

وهكذا موسى بن عمران وبنو إسرائيل، كان بمقتضى العادة المطردة إنه لا بد في كل عصر من أن يظهر إنكار مثل ذلك والقدح في ما جاء به موسى، وأن يكون المأذون له يؤذونه بذلك وأعظم منه.

فإن قيل: أنه قد وجد طعن في موسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم بمثل هذا.". (١)

٢٩٥. ١٢١-"قلنا: نعم، وجد بعد أن ظهرت مقالة الجهمية في المسلمين، وحديث الملاحدة من القرامطة الباطنية، والذين أخذوا شر قول الجهمية وشر قول الرافضة، وركبوا منهم قولا ثالثا شرا منهما، ونحن لم نقل: إنه لم يقدح أحد في الأنبياء والمرسلين، ولا كذبهم ولا عارضهم في نفس ما دعوا إليه من التوحيد والنبوة والمعاد، وعارضوهم بعقولهم، ولم يعارضوهم معارضة صحيحة، بل كان ما عارضوا به فاسدا في العقل.

فهؤلاء الذين حدثوا من المعارضين هم أسوا حالا من أولئك المعارضين، فغن القرامطة الباطنية شر من عباد الأصنام من العرب، وشر من اليهود والنصارى، فمجادلة هؤلاء وأمثالهم بالباطل ليس بعجيب، فما زال في الأرض من يجادل بالباطل ليدحض به الحق.

ولكن قلنا: إذا كان الظاهر **المفهوم** مما خبروا به مخالفا لصريح العقل، امتنع في العادة أن لا يعارض أولئك الأعداء به، ولا يستشكله الأصدقاء مع طول الزمان، وتفرق الأمة، فإذا كان العدو يعارض بالمعقول الفاسد، فكيف لا يعارض بالمعقول الصريح، وإذا كان الولي يستشكل ما لا إشكال فيه لخطأه هو نفسه، فكيف لا يستشكل ما هو مشكل يخالف ظاهره – بل نصه – للحق المعلوم بصريح العقل؟

فقلنا: عدم وجود هذه المعارضات مع توفر الهمم والدواعي على وجودها – لو كانت حقا – دليل على أنها باطل، كما أن عدم نقل ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله – لو كان موجودا – دليل على

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨١/٧

انه كذب، بخلاف وجود الطعن والمعارضة، فانه ليس دليلا على صحة ما". (١)

٢٩٦. ١٢٢-"ومعصيته، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا به الناس مناقضا لصريح العقل.

وهم لو لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم من قال ذلك من نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده، وإن علموا أنه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبينوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح العقل، فقد سعوا فيما به يكذبهم المكذب، ويرتاب المصدق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم، فيكون أوليائهم في الريب والاضطراب، وأعدائهم قد فوقوا إليهم النشاب، وحزبوا عليه الأحزاب، وهم لا يستطيعون نصر ما جاء به الرسول بل يطلبون الإعراض عن سماعه، ومنع الناس من استماعه، ولا يفعله إلا من هو من أقل الناس عقلا.

وإذا كان هؤلاء بإجماع أهل الأرض كاملي العقول والمعرفة، بل أكمل الناس عقلا ومعرفة، تبين أن الدين الذي أظهروه وبينوا وأخبروا به ووصفوه، لم يكن عنهم مناقضا لصريح المعقول، ولا منافيا لحق مقبول، بل كان عندهم لا يخالف ذلك إلا كل كاذب جهول.

ومما يوضح الأمر في ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد ظهر وانتشر ما أخبر به من تبديل أهل الكتاب وتحريفهم، وما اظهر من عيوبهم وذنوبهم، تنزيه لله عما وصفوه به من النقائص والعيوب،". (٢)

٢٩٧. ١٢٣-"النقيض، فناقضوا العقل والسمع من هذا الوجه، وصاروا يعادون من قال بموجب العقل الصريح، أو بموجب النقل الصحيح.

وهم وإن كان لهم من نصر بعض الإسلام أقوال صحيحة، فهم فيما خالفوا به السنة سلطوا عليهم وعلى المسلمين أعداء الإسلام، فلا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا.

اعتراض يذكر نفاة الصفات

فإن قيل: إنما لم يعارض سلف المؤمنين والكفار المتقدمون لهذه النصوص لأنهم كانوا قوما عربا فصحاء

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨٢/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨٦/٧

يفهمون ما أريد بها، ولم يكونوا يفهمون منها إثبات أن ذاته نفسه فوق العرش، ولا ما يشبه ذلك من الأمر المستلزمة للتجسيم، فلما لم يفهموا منها ما فهمه المتأخرون من هذا الإثبات، لم يكن المفهوم منها عندهم معارضا لشيء من الأدلة العقلية، وأما المتأخرون فلما صاروا يستدلون بها على الإثبات المستلزم للتجسيم، صار من يريد أن يرد عليهم يعارضهم بالأدلة العقلية النافية.

فهذا خلاصة ما يمكن أن يقوله من يعظم الرسول والسلف من النفاة.

بطلان هذا الكلام من وجوه متعددة: الوجه الأول

فيقال: هذا باطل من وجوه متعددة: الوجه الأول

أن يقال: فعلى هذا التقدير لا يكون المفهوم الظاهر من هذه النصوص إثبات العلو على العالم والصفات، ولا يجوز أن يقال: ظواهر هذه النصوص غير مراد، ولا أن قد تعارضت الدلائل النقلية والعقلية، فإنه إذا قدر أنها لا تدل على الإثبات: لا دلالة قطعية ولا ظاهرة بطل أن يكون في ظاهرها ما يفهم منه إثبات.". (١)

٢٩٨. ١٢٤-"ومن المعلوم أن هذا خلاف قول الطوائف كلها من المثبتة والنفاة، حتى من الفلاسفة القائلين بقدم العالم وإنكار معاد الأبدان، فإنهم معترفون بما اعترف به سائر الخلق من أن الظاهر المفهوم منها هو إثبات الصفات.

ولكن هؤلاء المتفلسفة يقولون: إن الرسول لم يرد بيان العلم والإخبار بالأمر على وجهه، وإنما أراد التخييل، وإن تضمن ذلك التدليس وإظهار خلاف ما يبطن والكذب للمصلحة وهذا قول الملاحدة الباطنية.

وفساد هذا المعلوم من وجوه اكثر مما يعلم به فساد قول الجهمية والمعتزلة.

ولهذا كان هؤلاء عند المسلمين ملاحدة زنادقة

الوجه الثاني

أن يقال: التفاسير الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان تبين أنهم إنما كانوا يفهمون منها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠٧/٧

الإثبات، بل والنقول المتواترة المستفيضة عن الصحابة والتابعين في غير التفسير موافقة للإثبات، ولم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين حرف واحد يوافق قول النفاة، ومن تدبر الكتب المصنفة في آثار الصحابة والتابعين، بل المصنفة في السنة من: كتاب السنة والرد على الجهمية، للأثرم،، ولعبد الله بن أحمد، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومحمد بن إسماعيل البخاري، وأبي داود السجستاني، وعبد الله بن محمد الجعفي، والحكم بن معبد الخزاعي، وحشيش بن أصرم النسائي، وحرب بن قاسم الكرماني، وأبي بكر الخلال، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وأبي القاسم الطبراني، وأبي الشيخ الأصبهاني، وأبي أحمد العسال، وأبي". (١)

٢٩٩. ١٢٥-"ورجله وعنقه، يقولون: هذا طويل وهذا قصير، ويقولون: هذا عريض، وهذا دقيق ورقيق، لعنقه ويده.

وأما العميق عندهم فيقال في مثل الآبار ونحوها، لا يقولون لفم الإنسان: إنه عميق، ولا لأذنه وعينه ونحو ذلك، فكيف بالعدسة والسمسمة والذرة.

فإذا قالوا عن الشيء: إنه طويل عريض عميق، لم يقصدوا بذلك المعروف في اللغة، وما يعقله الناس من معنى الطول والعرض والعمق، بل يقصدون هذا المعنى العام الذي وضعوا له لفظ الطول والعرض والعمق، ثم يقولون مع هذا: إن كل ما وصف بهذه المعاني العامة، فإنه يجب أن يكون مماثلا مستويا في الحد والحقيقة، لا يختلف إلا باختلاف أعراضه.

فهذا القول من أبعد الأقوال عن المعقول الذي يعرفه الناس بحسهم وعقلهم.

ثم بتقدير أن يكون كذلك، فلا يتمارى عاقلان أن لفظ (المثل) في لغة العرب وسائر الأمم ليس المراد به هذا، وأنه إذا قيل له: إن كذا مثل كذا، أو ليس مثله، وهذا ليس له مثل، فإنه ليس **المفهوم** من (المثل) كون هذا بحيث يشار إليه، وكون هذا بحيث يشار إليه، أو كون كل منهما له قدر، أو له طول وعرض وعمق، لا بالمعنى اللغوي، ولا بما هو أقرب إليه، فضلا عن اصطلاحهم.

ونحن نعلم بالضرورة من لغة العرب انهم لا يقولون: الجبل مثل النار، ولا الهواء مثل الماء ولا الجمل مثل البقر، ولا الشمس والقمر مثل الذهب والفضة، مع اشتراكهما في كثير من الصفات الزائدة على".

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠٨/٧

(١)

٣٠٠. ١٢٦-"القضية ويجعل **المفهوم** من الممكن ما له علة، كما ذكر أبو حامد، وإذا سومح في هذه القضية، لم تنته به القسمة إلى ما أراد، لأن قسمة الموجود أولا إلى ما له علة، وإلى ما لا علة له، ليس معروفا بنفسه.

ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضروري، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي، أفضى إلى ممكن ضروري، ولم يفض إلى ضروري لا علة له، وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري، لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا عله له، وهو الذي يعنونه بواجب الوجود، إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له: الممكن الحقيقي، فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية، وأما إن عنى بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية، فلم يتبين بعد ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة، ولا يتبين بعد أن ها هنا ضروريا يحتاج إلى علة، فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى". (٢)

٣٠١. ١٢٧-"سينا أن يعمم هذه القضية ويجعل **المفهوم** من الممكن ما له علة، كما ذكره أبو حامد)

.

قلت: فقد بين أن كون الممكن يجب أن يكون له فاعل، قول جيد، إذ ان الممكن هو المحدث عند عامة العقلاء من الفلاسفة وغيرهم، والمحدث لا بد له من فاعل.

هذا أيضا معلوم بين مسلم عند عامة العقلاء.

وأما قوله: (ليس فيه كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن، فإن هذا ليس معروفا بنفسه.

فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية.

ويجعل **المفهوم** من الممكن ما له علة) .

فإنه يقول: أولئك أرادوا بالممكن المحدث، وليس من المعروف بنفسه أن العالم كله محدث، فأراد ابن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١١٣/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٧٠/٨

سينا أن يجعل معنى الممكن هو ما له علة، حتى يبني على ذلك أن العالم كله ممكن وله علة قديمة أزلية.

وهذا القول الذي ذكره ابن سينا، يظن من أخذ الفلسفة من كلامه، أنه قول أرسطو وأتباعه، وليس كذلك.

وإنما يذكر هذا عن برقلس.

ولهذا قال: الباري جواد وعلة جوده هو ذاته، فيكون جوده دائما.

وهذا يوافق قول ابن سينا، ولا يوافق قول أرسطو، فإن الأول عنده لا فعل له: لا جودا ولا غير جود، ولا إرادة، بل ولا يعلم ما سواه.

وقول ابن رشد: (إن كون العالم بأسره ممكن ليس معروفا بنفسه) .". (١)

٣٠٢. ١٢٨-"قال: (وهذه كلها مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحد منها إلى أن يفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها.

وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين، والغلط في واحد من هذه المبادي، هو سبب لغلط عظيم آخر في الفحص عن الموجودات) .

قلت: المقصود هنا أن بين اختلاف اصطلاحهم في مسمى الممكن، وأن الطريقة المشهورة عند المتأخرين في الفلسفة هي الطريقة المضافة إلى أفضل متأخريهم ابن سينا، والفارابي قبله.

وهذا ابن رشد، مع عنايته التامة بكتب أرسطو والقدماء، واختصاره لكلامهم، وعنايته بالانتصار لهم والذب عنهم، يذكر أن كثيرا من ذلك إنما هو من قول هؤلاء المتأخرين، ليس هو من قول قدمائهم.

ولما ذكر عن ابن سينا أنه استعمل لفظ الممكن في أعم مما هو عند الفلاسفة قال: إنه جعل **المفهوم** من لفظ الممكن ما له علة.". (٢)

٣٠٣. ١٢٩-"لم يكن له علة: لا خارجة عنه ولا داخلة فيه، فإن كانت له علة لكونه مركبا، كان باعتبار ذاته ممكنا، وكل ممكن مفتقر إلى واجب الوجود) .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٧٢/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٩٨/٨

أجاب بأن البرهان لم يقم على إثبات واجب الوجود بالتفسير الذي ادعيتموه، وإنما قام بمعنى أنه ليس له علة فاعلة، وأما كونه ليس له علة مادية أو صورية، فلم يقم دليل على واجب الوجود بهذا الاعتبار.
قال: (وكل تلبياتهم في هاتين اللفظيتين) : واجب الوجود وممكن الوجود (فلنعد إلى المفهوم وهو نفي العلة) (يعني العلة الفاعلة) وإثباتها، فكأنهم يقولون: إن هذه الأجسام لها علة أم لا علة لها؟ فيقول الدهري: لا علة لها، فما المستنكر؟ وإذا عنى بالإمكان والوجوب هذا، فنقول: إنه واجب وليس ممكنا.
وقولهم:". (١)

٣٠٤. ١٣٠-"جنس الحوادث ويخلو من آحادها، والثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه.
كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه فهو مادي، فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني ما لا يخلو من عرض ما يشار إليه.
وذلك أن العرض الحادث يجب بالضرورة أن يكون الموضوع له حادثا، لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، وهذا خلف لا يمكن.
وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل.
أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد- أعني الجسم -تتعاقب عليه أعراض غير متناهية: إما متضاده، وإما غير متضاده.
كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، وحركات وسلوكيات لانهاية لها، كما يرى كثير من القدماء في". (٢)

٣٠٥. ١٣١-"هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان، والباري سبحانه منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترنا بالعلم، وأن العلم، كما قلناه، يتعلق بالضدين، ففي العلم الأول، بوجه ما، علم بالضدين، ففعله أحد الضدين دليل على أن هنا صفة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٢٦/٨
(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨٦/٩

أخرى، وهي التي تسمى إرادة.

قلت: ابن رشد يتعصب للفلاسفة، فحكايته عنهم أنهم يقولون: إنه مريد، كحكايته عنهم إنهم يقولون: إنه عالم بالمخلوقات.

ولا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم.

وأما نقل ذلك عن جملتهم، أو المشائين جملة، فغلط ظاهر.

ولكن الذي انتصر لثبوت هذا وهذا انتصارا ظاهرا أبو البركات ونحوه، وابن رشد وهو إثبات ذلك دونه، وابن سينا دونهما.

ولا ريب أن كلام أرسطو في الإلهيات كلام قليل، وفيه خطأ كثير، بخلاف كلامه في الطبيعيات فإنه كثير، وصوابه فيه كثير.

وهؤلاء المتأخرون وسعوا القول في الإلهيات، وكان صوابهم فيها أكثر من صواب أوليهم لما اتصل إليهم من كلام أهل الملل وأتباع الرسل، وعقول هؤلاء وأنظارهم في الإلهيات، فإن بين كلام هؤلاء في الإلهيات وكلام أرسطو وأمثاله تفاوتا كثيرا.". (١)

٣٠٦. ١٣٢-"الذي تقوم به، هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء، وأما تحقيق إرادة الإله فمن علم الخواص الخاص بهم، فهؤلاء أرادوا أن يفهموا الناس من الإرادة معنى غير المفهوم من معنى الإرادة المعروفة المفهومة، التي صرح بها الشرع، وهو معنى لا يفهمه الجمهور، ولا تكيفه العقول، وجعلوا ذلك أصلا من أصول الشريعة، وكفروا من لم يقل به.

وإنما طور العلماء في هذا المقام أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها: إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث، ولا إرادة حادثة، مثل التي في الشاهد، بل هي إرادة العقول الإنسانية مقصرة عن تكييفها، كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه، لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيفة المحدثة، فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف.

قلت: أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق، فهذا لا بد منه فيها وفي سائر الصفات.

هذا لا يختص بالإرادة، كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء، فصفاته كذاته.

لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها، لا

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٤٣/١٠

بيان حل الشبهة، كما فعل في مسألة العلم.". (١)

٣٠٧. ١٣٣-"وإن لم يكن علة فاعلة للآخر.

وهذا هو الدور المعي الاقتراني، وهو جائز، بخلاف الدور المعي القبلي، فإنه ممتنع.

وهذا موجود في عامة الأمور، فالأمور المتلازمة كل منها شرط في الآخر، فكل من الشرطين شرط في وجوده.

وغاية ذلك أن يكون الشيء شرطا في وجود نفسه، أي لا توجد نفسه إلا إذا وجدت نفسه.

وهذا كلام صحيح، بخلاف ما إذا كانت نفسه فاعلة لنفسه.

فإن هذا ممتنع، فكل واحد من الأبوة والبنوة شرط في وجود الآخر.

وكل واحد من العلو والسفل شرط في وجود الآخر.

وكل واحد من التحيز والمتحيز شرط في الآخر.

وكل واحد من الماء والنار وطبيعته الخاصة به شرط في الآخر، ونظائر هذا كثيرة.

فكون إحدى الصفتين مشروطة بالأخرى، والذات مشروطة بصفاتها اللازمة، والصفات مشروطة بالذات، بحيث يمتنع تحقق شيء من ذلك إلا مع تحقق الآخر، وبحيث يلزم من ثبوت كل من ذلك ثبوت الآخر، هو معنى كون كل من ذلك شرطا في الآخر، وهو شرط في شرط نفسه ووجوده.

وهؤلاء من أصول ضلالهم ما في لفظ العلة من الإجمال، فإن لفظ العلة كثيرا ما يريدون به ما لا يكون الشيء إلا به، فتدخل في ذلك العلة الفاعلة، والقابلة، والمادة، والصورة.

وكثيرا ما يريدون بذلك الفاعل فقط.

وهو المفهوم من لفظ". (٢)

٣٠٨. ١٣٤-"قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوث قوله تعالى ﴿لا أحب الآفلين﴾ سورة الأنعام ٧٦ فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفول ما فهذا قوله

ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يسمون كل مخلوق موجود آفلا ولا كل موجود بغيره آفلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠/١٩٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٠/٢٥٥

ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلا ولا ما كان من هذه المعاني التي يعنيها هؤلاء بلفظ الإمكان بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة من تسمية كل متحرك آفلا ولو كان الخليل أراد بقوله ﴿لا أحب الآفلين﴾ سورة الأنعام ٧٦ هذا المعنى لم ينتظر مغيب الكوكب والشمس والقمر ففساد قول هؤلاء المتفلسفة في الاستدلال بالآية أظهر من فساد قول أولئك

وأعجب من هذا قول من قال في تفسيره إن هذا قول المحققين

واستعارته لفظ الهوى والحظيرة لا يوجب تبديل اللغة المعروفة في معنى الأفول فإن وضع هو لنفسه وضعا آخر فليس له أن يتلو عليه كتاب الله تعالى فيبدله أو يحرفه

وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفسيرا آخر كما ذكره أبو حامد في بعض مصنفاته كمشكاة الأنوار وغيرها أن الكواكب والشمس والقمر هي النفس والعقل الفعال والعقل الأول ونحو ذلك

وشبهتهم في ذلك أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أجل من أن يقول لمثل هذه الكواكب إنه رب العالمين بخلاف ما ادعوه من النفس ومن العقل الفعال الذي يزعمون أنه رب كل ما تحت فلك القمر والعقل الأول الذي يزعمون أنه مبدع العالم كله

وقول هؤلاء وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام فابتداع أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب أن هذه المعاني ليست هي **المفهوم** من لفظ الكوكب والقمر والشمس

وأيضا فلو قدر أن ذلك يسمى كوكبا وقمرا وشمسا بنوع من التجوز فهذا غايته أن يسوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك لكنه لا يمكنه أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا". (١)

٣٠٩. ١٣٥-"منور نور فهما متلازمان ثم إن الله تعالى ضرب مثل نوره الذي في قلوب المؤمنين بالنور الذي في المصباح وهو في نفسه نور وهو منور لغيره فإذا كان نوره في القلوب هو نور وهو منور فهو في نفسه أحق بذلك وقد علم أن كل ما هو نور فهو منور

وأما قول من قال معناه منور السماوات بالكواكب فهذا إن أراد به قائله أن ذلك من معنى كونه نور

---

(١) دقائق التفسير ٢/١١٥

السماوات والأرض وليس له معنى إلا هذا فهو مبطل لأن الله أخبر أنه نور السموات والأرض والكواكب لا يحصل نورها في جميع السماوات والأرض وأيضا فإنه قال ﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾ فضرب المثل لنوره الموجود في قلوب المؤمنين نور الإيمان والعلم المراد من الآية لم يضربها على النور الحسي الذي يكون للكواكب وهذا هو الجواب عما رواه عن ابن عباس في رواية أخرى وأبي العالية والحسن بعد المطالبة بصحة النقل والظن ضعفه عن ابن عباس لأنهم جعلوا ذلك من معاني النور أما أن يقولوا قوله ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ ليس معناه إلا التنوير بالشمس والقمر والنجوم فهذا باطل قطعا

وقد قال صلى الله عليه وسلم

أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن ومعلوم أن العميان لا حظ لهم في ذلك ومن يكون بينه وبين ذلك حجاب لا حظ له في ذلك والموتى لا نصيب لهم من ذلك وأهل الجنة لا نصيب لهم من ذلك فإن الجنة ليس فيها شمس ولا قمر كيف وقد روي أن أهل الجنة يعلمون الليل والنهار بأنوار تظهر من العرش مثل ظهور الشمس لأهل الدنيا فتلك الأنوار خارجة عن الشمس والقمر

وأما قوله قد قيل بالأدلة والحجج فهذا بعض معنى الهادي وقد تقدم الكلام على قوله هذا يبطل قوله أن التأويل دفع للظاهر ولم ينقل عن السلف فإن هذا الكلام مكذوب علي وقد ثبت تناقض صاحبه وأنه لم يذكر عن السلف إلا ما اعترف بضعفه

وأما الذي أقوله الآن وأكتبه وإن كنت لم أكتبه فيما تقدم من أجوبتي وإنما أقوله في كثير من المجالس إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رووه من الحديث ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير فلم أجد إلى ساعتي هذه عن أحد من الصحابة أنه أول شيئا من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها **المفهوم** المعروف بل عنهم من تقرير ذلك وتثبيته وبيان أن ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصيه إلا الله وكذلك فيما يذكرونه آثرين وذاكرين عنهم شيء". (١)

(١) دقائق التفسير ٢/٤٨١

٣١٠.   ١٣٦-"غلب هذا الاسم على ما كان فيه فعل مثل القيام والسجود والطواف دون القول المحض كالقراءة والذكر والسؤال ولأن ذلك عبادة بجميع البدن ولهذا اشترطت له الطهارة وأن اشتركا في استحباب الطهارة ثم غلب على القيام والركوع والسجود مع أذكارها لأنها أخص بالتعبد من الطواف ولهذا حرم فيه الكلام والعمل الكثير وسمي السجود المفرد كسجود التلاوة والشكر والقيام المفرد كقيام الجنازة صلاة وأن كان اغلب الصلوات المشروعة هي مما اشتملت على القيام والقعود والركوع والسجود فإذا أطلق اسم الصلاة في الشرع لم يفهم منه إلا هذا وهي القيام والركوع والسجود لله بالأذكار المشروعة فيها ثم قال جماعة من أصحابنا منهم أبو الخطاب وابن عقيل هي منقولة في اللغة إلى الشرع ومعدول بها عن المفهوم الأول إلى مفهوم آخر.

وقال القاضي وغيره ليست منقولة بل ضمت إليها الشريعة شروطا وقيودا وهي مبقاة على ما كانت عليه وكذلك القول في اسم الزكاة والصيام وغيرها من الأسماء الشرعية.

وتحقيق ذلك أن تصرف الشرع فيها كتصرف أهل العرف في بعض الأسماء اللغوية أما تخصيصها ببعض معانيها كالدابة وأما تحويلها إلى ما بينه وبين المعنى الأول سبب كإسم الراوية والغائط والعذرة فالصلاة كانت اسما لكل دعاء فصاري إسما لدعاء مخصوص أو كانت اسما.". (١)

٣١١.   ١٣٧-"لدعاء فنقلت إلى الصلاة الشرعية لما بينها وبين الدعاء من المناسبة والأمر في ذلك متقارب نعم قد يسرف بعض من يقول هي منقولة فلا يشترط أن يكون بين المنقولة منه والمنقولهه إليه مناسبة بل يجعله وصفا ثانيا حتى كأنه ليس من المجاز اللغوي ويسرف من يقول هي منقولة حتى يعتقد أن مفهومها في الشرع هو محض الدعاء والمسألة: (فقط مما يكون في اللغة وما خرج عن ذلك من قيام وقعود وغير ذلك فهو شرط في الحكم بمعنى الصلاة التي هي الدعاء لا تجزئ إلا على هذا الوجه كما لا تجزئ إلا بتقدم الإيمان والطهارة ولا يجعل هذه الأفعال جزءا من المسمى ولا مفهومة من نفس الاسم وكلا القولين طرف وخيار الأمور أوسطها وبهذا التقرير قول من يقول هي منقولة اقرب إلى الصواب وكذلك أيضا بهذا التقرير أن معنى النقل تخصيصها ببعض معانيها وهي في ذلك أبلغ من تخصيص أهل العرف الاسم ببعض معانيه كالدابة والنجم لأن ذلك التخصيص كان معلوما بخلاف ما كان من خصائص الصوم والصلاة والزكاة فإنه لم يكن معروفا معناه ولا دلالة للفظ عليه وقد اتفقوا

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/٣٠

على أن الصلاة المشروعة بعد بيان النبي صلى الله عليه وسلم صارت في **المفهوم** من لفظ الصلاة في الكتاب والسنة ومن ادعى بعد ذلك أنها بعد ذلك تصرف إلى مجرد المعنى اللغوي فقد غلط.

والصلاة واجبة في الجملة قال تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله". (١)

٣١٢. ١٣٨-"أحدها: أن فيه زيادة منطوقة فتقدم على ما ليس فيه تلك الزيادة وإنما تنفيها بطريق **المفهوم**.

الثاني: أنها متأخرة لأنها كانت بالمدينة فإن السائل الذي سأله إنما كان بالمدينة وبلال يؤذن له بل رواتها أبو موسى وعبد الله بن عمرو وأبو هريرة وبريدة بن الحصيب وكل هؤلاء لم يصحبوه إلا بالمدينة وأبو موسى وأبو هريرة إنما صحباه بعد خيبر وحديث جبريل كان قبل الهجرة بأكثر من سنة وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه يكون هو الناسخ للأول أن كان بينهما تعارض.

الثالث: أن حديث عبد الله بن عمرو وأبي هريرة قول مبين وهو أتم تحديدا وأصرح دلالة من حكاية الفعل.

الرابع: أنها أكثر واصح من حديث جبريل.

الخامس: أن فيها زيادات في وقت العصر والمغرب والفجر وفي بعضها العشاء وقد وجب العمل بها في تلك المواضع لما صاحبها من الدلائل فكذلك ها هنا.

السادس: أن الله تعالى قال: ﴿وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها﴾ وكذلك قوله: ﴿طرفي النهار﴾ لكن إذا تغير لون الشمس فقد أخذت الشمس في التحول والغروب فيبقى ما قبل ذلك على عموم الآية.". (٢)

٣١٣. ١٣٩-"**المفهوم** ولأن بعض الصلاة قد وجد في الوقت حقيقة فلا يمكن أن نجعلها فائتة كما لو صلى ركعة.

والرواية الثانية لا يكون مدركا هذا قولي الخرقي وابن أبي موسى وهو أشبه بالحديث **المفهوم** حديث

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/٣١

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/١٦٤

أبي هريرة وقوله في الرواية الأخرى سجدة المراد به الركعة بكمالها وهذا كثير في الحديث تسمى السجدة الثانية ركعة تعبيرا عنها بركنها وذلك أنه لا يصح حتى يقع الركوع وسجدتان فإذا قيل قد صلى ركعة أو سجدة علم أنه قد كمل ركعة بسجدتيها ومنه قول زيد لمروان ألم أرك قصرت سجدتي المغرب يعني ركعتي الجهر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ فيها بالأعراف وقول عائشة: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بعد الوتر سجدتين" تعني فيها الركعتين اللتين كان يصليهما وهو قاعد وقول علي كان إذا قام من السجدتين رفع يديه كذلك وكبر وفي حديث أبي هريرة إذا قام من الركعتين وفي حديث أبي حميد: "حتى إذا قام من السجدتين كبر ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه كما صنع حين افتتح الصلاة" وهذا كما تسمى". (١)

٣١٤. ١٤٠-"ويريد بها مقابر المشركين العتق مع أن **المفهوم** عندهم مقابرهم ولا يجوز أن يريد بها ما يتجدد من القبور دون المقابر الموجودة في زمانه وبلده فإن ما يعرفه المتكلم من افراد العام هو أولى بالدخول في كلامه ثم أنه لو أراد القبور المنبوشة وحدها لوجب أن يقرن بذلك قرينة تدل عليه والا فلا دليل يدل على أن المراد هو هذا ومن المحال أن يحمل الكلام على خلاف الظاهر **المفهوم** منه غير أن ينصب دليل على ذلك ثم أنه نهانا عما كان يفعله أهل الكتابين من اتخاذ القبور مساجد وأكثر ما اتخذوه من المساجد مقبرة جديدة بل لا يكون إلا كذلك ثم هم يفرشون في تلك الأرض مفارش تحول بينهم وبين تربتها فعلم أنه صلى الله عليه وسلم نهانا عن ذلك.

وبالجملة فمن جعل النهي عن الصلاة في المقبرة لاجل نجاسة الموتى فقط فهو بعيد عن مقصود النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم.

ثم لا يخلوا أما أن يكون القبر قد بني عليه مسجد فلا يصلى في هذا المسجد سواء صلى خلف القبر أو امامه بغير خلاف في المذهب لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد إلا فلا تتخذوا القبور مساجد فاني انهاكم عن ذلك" وقال: "لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد" وقال: "أولئك إذا مات فيهم الرجل الصالح

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/١٨٧

بنوا على قبره مسجدا" الحديث وقال: "لعن الله". (١)

٣١٥. ١٤١-"من غير تفريق بين الحشفة وسائر القضيب، لأن اسم الذكر يشمل ذلك، هذا هو المشهور عنه، وعنه لا ينقض إلا مس الحشفة لأنه هو مخرج الحدث وبه تتعلق الطهارة الكبرى، وسواء مسه ببطن يده أو ظهرها من الأصابع إلى الكوع في المشهور عنه، وعنه إن النقض يختص ببطن الكف لأن اللمس المعهود به، وعنه ينقض مسه بالذراع جميعه لأن اليد في الوضوء هي اليد في المرفق، والصحيح الأول لقوله («إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه») واليد المطلقة في الشرع تنتهي إلى الكوع كما في آية السرقة والمحاربة والتيمم، وقوله («إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده») يعم ظهرها وبطنها كما عمها قوله: يغمس يده، وآية التيمم، فأما مس الذكر بغير اليد فلا ينقض إلا إذا مسه بفرجه في المشهور من المذهب لأنه أدعى إلى الخروج من مس الذكر وأفحش، وفيه وجه أنه لا ينقض لأن الحكم في الأصل بعيد.

وينتقض الوضوء بمس فرج المرأة في إحدى الروايتين منها ومن امرأة أخرى، وفي الأخرى لا ينقض لأن الأحاديث المشهورة " «من مس ذكره» " ومفهومها انتفاء ذلك عن غير الذكر.

والأول أقوى؛ لأن قوله: مس فرجه يعم النوعين، وذكر بعض الذكر وحده لا يخالف؛ لأن الخاص الموافق للعام لا يخصصه بل يؤكده دلالة القدر الموافق منه ويبقى الباقي مدلولا عليه بالعموم فقط، ومن قال من أصحابنا تخصيصه لحظ في ذلك أن يكون المفهوم مرادا والمفهوم هنا غير مراد لأن تخصيص". (٢)

٣١٦. ١٤٢-"هي الجماع، وقال عطاء والموالي هي ما دون الجماع، فدخلت على ابن عباس فذكرت ذلك فقال: أيهما كنت قلت في الموالي قال: " غلبت الموالي إن الله حيي كريم يكني عما يشاء وإنه كنى بالملامسة عن الجماع " وفي لفظ عنه قال: " اللمس والمباشرة والإفضاء والرفث في كتاب الله الجماع ".

ولأن اللمس كالمس وقد أريد به الجماع في قوله ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن﴾ [البقرة:

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/٤٥٩

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٣١٠/١

٢٣٧] والملامسة لا تكون إلا من اثنين، فيجب حملها على الجماع، والصحيح الأول لأن الله تعالى أطلق ذكر مس النساء **والمفهوم** من هذا في عرف أهل اللغة والشرع هو المس المقصود من النساء وهو اللمس للتلذذ وقضاء الشهوة فإن اللمس لغرض آخر لا يفهم من تخصيص النساء بالمس، إذ لا فرق بينهن وبين غيرهن في ذلك المس واللمس، وإن كان عامدا لكن نسبته إلى النساء أوحت تخصيصه بالمقصود من مسهن كما خص في الطفلة وذوات المحارم، ويدل على ذلك أن كل مس ومباشرة وإفضاء ذكر في القرآن فالمراد به ما كان مع الشهوة، وجميع الأحكام بمسهن مثل تحريم ذلك على المحرم والمعتكف ووجوب الفدية في الإحرام وانتشار حرمة المصاهرة وحصول الرجعة عند من يقول بذلك إنما تثبت في مس الشهوة ولا يقال: مس النساء في الجملة هو مظنة أن يكون لشهوة فأقيم مقامه لأننا نقول: إن". (١)

٣١٧. ١٤٣-"الثلاثة. فإن عدم الدم فعليه الصدقة، وإن لم يجد انتقل إلى الصيام، نص عليه في رواية ابن القاسم وسندي، في المحرم يحلق رأسه من غير أذى ليس هو بمنزلة من يحلق من أذى؛ إذا حلق رأسه من أذى فهو مخير في الفدية. ومثل هذا لا ينبغي أن يكون مخيرا. وهذا اختيار القاضي وأصحابه؛ مثل الشريف أبي جعفر وأبي الخطاب: ولم يذكروا في تعليقهم خلافا.

قال ابن أبي موسى: وإن حلق رأسه لغير عذر فعليه الفدية وليس بمخير فيها فيلزمه دم. وإن تنور فعليه فدية على التخيير.

ففرق بين حلق الرأس والتنور ولعل ذلك لأن حلق الرأس نسك عند التحلل، فإذا فعله قبل وقته فقد فعل محظورا وفوت نسكا في وقته، ومن ترك شيئا من نسكه فعليه دم. بخلاف شعر البدن فإنه ليس في حلقه ترك نسك؛ لأن الله سبحانه إنما ذكر التخيير في المريض ومن به أذى، وذلك يقتضي أن غير المعذور بخلاف ذلك لوجوه؛ أحدها: أن من حرف شرط والحكم المعلق بشرط عدم عند عدمه حتى عند أكثر نفاة **المفهوم**.

والحكم المذكور هنا: وجوب فدية على التخيير إذا حلق، فلو كانت هذه". (٢)

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٣١٦/١

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٢٧٦/٣

٣١٨. ١٤٤-"بالتحريم، وذلك لأن الله سبحانه قال: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [المائدة: ٩٥] الآية إلى آخرها. وهذا يدل على أنه لا جزاء في الخطأ من وجوه؛ - أحدها: أن الله نهى المحرم عن قتل الصيد، والناسي والمخطئ غير مكلف، فلا يكون منهيا، وإذا لم يكن منهيا لم يكن عليه جزاء؛ لأن القتل المضمون هو القتل المنهي عنه كما دل عليه سياق الآية.

الثاني أنه قال: ﴿ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [المائدة: ٩٥] .

فقد نص على وجوب الجزاء على المتعمد فيبقى المخطئ بريء الذمة فلا يجوز أن يوجب عليه الشيء لبراءة ذمته.

الثالث: أنه خص المتعمد بإيجاب الجزاء بعد أن تقدم ذكر القتل الذي يعم المتعمد وغيره، ومتى ذكرت الصفة الخاصة بعد الاسم العام: كان تخصيصها بالذكر دليلا قويا على اختصاصها بالحكم، أبلغ من لو ذكرت الصفة مبتدأة. إذ لو لم يختص بالحكم: كان ذكر المتعمد زيادة في اللفظ، ونقصا في المعنى. ومثل هذا يعد عيا في الخطاب، وهذا **المفهوم** لا يكاد ينكره من له أدنى ذوق بمعرفة الخطاب.

الرابع: أن المتعمد اسم مشتق من العمد مناسب كان ما منه الاشتقاق علة الحكم فيكون وجوب الجزاء لأجل التعمد، فإذا زال التعمد: زال وجوب الجزاء لزوال علته.

الخامس: أنه أوجب الجزاء ليذوق وبال أمره والمخطئ ليس عليه وبال فلا يحتاج إلى إيجاب الجزاء.

وأيضا: فضمان الصيد ليس حقا لآدمي، وإنما هو حق لله. وما حرمه الله إذا". (١)

٣١٩. ١٤٥-"والقاضي وأصحابه وغيرهم، وهو **المفهوم** من كلام أحمد والخرقي، قالا: إذا فاته الحج تحلل بعمرة، بل هو المنصوص صريحا عن أحمد، لأنه نص على أن من فاته الحج بعد أن طاف وسعى أنه يتحلل بعمرة، ولو كان إنما يفعل طواف الحج وسعيه لم يحتج إلى سعي ثان.

ثم اختلفت عبارة هؤلاء، فقال القاضي وأصحابه: يتحول إحرامه بالحج إحراما بعمرة، فعلى هذا لا يحتاج إلى قصد وإرادة؛ لأن أحمد قال: يكفيه الإهلال الأول.

وقال أبو بكر: إذا فاته الحج جعله عمرة وعليه دم، قال أحمد: إذا فاته الحج جعلها عمرة.

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٣٩٩/٣

وقال ابن حامد: إحرام الحج باق، ويتحلل منه بعمل عمرة، وهو ظاهر كلام المصنف.". (١)

٣٢٠. ١٤٦-"فرعون، وكان عبد السيد لم يسلم بعد، فقال: أنا لا أدع موسى وأذهب إلى فرعون، قال له: ولم؟ قال: لأن موسى أغرق فرعون، فانقطع فاحتج عليه بالنصر القدري الذي نصر الله موسى لا بكونه كان رسولا صادقا، قلت لعبد السيد: وأقر لك أنه على قول فرعون؟ قال: نعم، قلت: فمن سمع إقرار الخصم لا يحتاج إلى بينة أنا كنت أريد أن أبين لك أن قولهم هو قول فرعون فإذا كان قد أقر بهذا حصل المقصود.

فهذه المقالات وأمثالها من أعظم الباطل وقد نبهنا على بعض ما به يعرف معناها وأنه باطل والواجب إنكارها فإن إنكار هذا المنكر الساري في كثير من المسلمين أولى من إنكار دين اليهود والنصارى الذي لا يضل به المسلمون لا سيما وأقوال هؤلاء شر من قول اليهود والنصارى ومن عرف معناها واعتقدها كان من المنافقين الذين أمر الله بجهادهم بقوله تعالى: " جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم " والنفاق إذا عظم كان صاحبه شرا من كفار أهل الكتاب، وكان في الدرك الأسفل من النار. وليس لهذه المقالات وجه سائغ ولو قدر أن بعضها يحتمل في اللغة معنى صحيحا فإن ما يحمل عليها إذا لم يعرف مقصود صاحبها (١) وهؤلاء قد عرف مقصودهم كما عرف دين اليهود والنصارى والرافضة ولهم في ذلك كتب مصنفة وأشعار مؤلفة وكلام يفسر بعضه بعضا وقد علم مقصودهم بالضرورة، فلا ينازع في ذلك إلا جاهل لا يلتفت إليه

---

(١) المنار: في الكلام تحريف وسقط والمعنى المفهوم من القرينة أنها - إنما يصح أن تحمل على معنى صحيح تحتمله اللغة إذا لم يعرف مقصود صاحبها". (٢)

٣٢١. ١٤٧-"تجدد هذه الأمور بتجدد الإضافات والأحوال والأعدام فإن الناس متفقون على تجدد هذه الأمور، وفرق الآمدي بينهما من جهة اللفظ، فقال هذه حوادث وهذه متجددات، والفروق اللفظية، لا تؤثر في الحقائق العلمية، فيقال: تجدد هذه المتجددات إن أوجب له كمالا فقد عدمه قبله

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٣/٦٦٢

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ١/١١٨

وهو نقص، وإن أوجب له نقصا لم يجز وصفه به. ويقال (ثالثا) : الكمال الذي يجب اتصافه به هو الممكن الوجود، وأما الممتنع فليس من الكمال الذي يتصف به موجود، والحوادث المتعلقة بقدرته ومشيئته يمتنع وجودها جميعا في الأزل، فلا يكون انتفاؤها في الأزل نقصا لأن انتفاء الممتنع ليس بنقص. ويقال (رابعا) : إذا قدر ذات تفعل شيئا بعد شيء وهي قادرة على الفعل بنفسها وذات لا يمكنها أن تفعل بنفسها شيئا بل هي كالجماد الذي لا يمكنه أن يتحرك كانت الأولى أكمل من الثانية. فعدم هذه الأفعال نقص بالضرورة. وأما وجودها بحسب الإمكان فهو الكمال. ويقال (خامسا) : لا نسلم أن عدم هذه مطلقا نقص ولا كمال ولا وجودها مطلقا نقص ولا كمال، بل وجودها في الوقت الذي اقتضته مشيئته وقدرته وحكمته هو الكمال ووجودها بدون ذلك نقص، وعدمها مع اقتضاء الحكمة كمال، وإذن فالشيء الواحد يكون وجوده تارة كمالا وتارة نقصا، وكذلك عدمه. فبطل التقسيم المطلق، وهذا كالماء يكون رحمة بالخلق إذا احتاجوا إليه كالمطر ويكون عذابا إذا ضرهم، فيكون إنزاله لحاجتهم رحمة وإحسانا، والمحسن الرحيم متصف بالكمال ولا يكون عدم إنزاله حيث يضرهم نقصا، بل هو أيضا رحمة وإحسان فهو محسن بالوجود حين كان رحمة، وبالعدم حين كان العدم رحمة.

فصل

وأما نفي النافي للصفات الخبرية المعينة فلاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار فقد تقدم جواب نظيره، فإنه إن أريد بالتركيب ما هو **المفهوم** منه في اللغة أو في العرف العام أو عرف بعض بالناس وهو ما ركبه غيره أو كان مفترقا". (١)

٣٢٢. ١٤٨-"لم يسبق أحدهما الآخر، بل من المعلوم بصريح العقل أن التأثير الذي هو إبداع الشيء وخلقه، وجعله موجودا لا يكون إلا بعد عدمه، وإلا فالموجود الأزلي الذي لم يزل موجودا لا يفتقر قط إلى مبدع خالق يجعله موجودا، ولا يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم، بل ما وجب قدمه امتنع عدمه، فلا يمكن أن يقبل العدم.

الوجه الثامن: أن تسمية تأثير الرب في مخلوقاته فعلا وصنعا وإبداعا وإبداء وخلقا وبرءا (١) ، وأمثال ذلك من العبارات هو مما تواتر عن الأنبياء، بل. (٢) ومما اتفق عليه جماهير العقلاء، وذلك من

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ٦٢/٥

العبارات التي تتداولها الخاصة والعامة تداولا كثيرا، ومثل هذه العبارات لا يجوز أن يكون معناها المراد بها أو الذي وضعت له ما (٣) لا يفهمه إلا الخاصة، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون جماهير الناس يفهم بعضهم عن بعض ما يعنونه بكلامهم، ومعلوم أن المقصود من الكلام الإفهام.

وأيضا، فلو كان المراد بها غير **المفهوم** منها لكان الخطاب بها تلبيسا (٤) ، وتدليسا وإضلالا.

وأيضا، فلو قدر أنهم أرادوا بها خلاف **المفهوم** لكان ذلك مما يعرفه خواصهم.

ومن المعلوم بالاضطرار أن خواص الصحابة وعوامهم كانوا يقرون أن

---

(١) ب (فقط) : وبدءا.

(٢) بل: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٣) أ، ب: كما، وهو خطأ. وسقطت " له " في (أ) .

(٤) ن، م: تلبيسات.". (١)

٣٢٣. ١٤٩-"[فهذا الاسم هو اسم للرب (١) الحي العليم القدير، ويمتنع حي لا حياة له، وعليم لا علم له، وقدير لا قدرة له، كما يمتنع مثل ذلك في نظائره.

وإذا قال القائل: صفاته زائدة على ذاته، فالمراد أنها زائدة على ما أثبته النفاة، لا أن في نفس الأمر ذاتا مجردة عن الصفات وصفات زائدة عليها، فإن هذا باطل.

ومن حكى عن أهل السنة أنهم يثبتون مع الله ذواتا قديمة بقدمه، وأنه مفتقر إلى تلك الذوات، فقد كذب عليهم. فإن للنظار في هذا المقام أربعة أقوال: ثبوت الصفات، وثبوت الأحوال، ونفيهما جميعا، وثبوت الأحوال دون الصفات (٢)

---

(١) فهذا الاسم هو اسم للرب (ص ١٢٤) . . وإذا كانت صفة النبي المحدث (ص [٠ - ٩] ٣٠) . ساقط من (ن) ، (م) وسأشير إليه عند نهايته إن شاء الله.

(٢) القائل بالأحوال هو أبو هاشم الجبائي (انظر ترجمته فيما سبق ١/ ٢٧٠ ت [٠ - ٩]) . ويلخص الشهرستاني مذهبه في الأحوال في الملل والنحل ١ - ٧٦ كالآتي: " وعند أبي هاشم: هو

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/ ٢٧٥

عالم لذاته، بمعنى أنه " ذو حالة " هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت " أحوالا " هي صفات: لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات. قال: والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض. ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات ولا إلى أعراض وراء الذات، فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض، فتعين بالضرورة أنها " أحوال " فكون العالم عالما " حال " هي صفة وراء كونه ذاتا، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادرا حيا. . ثم أثبت للباري تعالى " حالة أخرى أوجبت تلك " الأحوال ".
وانظر عن " الأحوال " أيضا: أصول الدين لابن طاهر البغدادي، ص [٠ - ٩] ٢ ؛ الفرق بين الفرق، ص [٠ - ٩] ١٧ ؛ التبصير في الدين، ص [٠ - ٩] ٣ - ٥٤ ؛ نهاية الإقدام للشهرستاني، ص ١٣١ - ١٤٩، المعتزلة لزهدي جار الله، ص ٦٩ - ٧٠ ؛ فلسفة المعتزلة لألبير نصري نادر ١/٢٢٥ - ٢٣٠، دائرة المعارف الإسلامية مادة " الجبائي " ومادة " الحال "." (١)

٣٢٤. ١٥٠ -"فالأول: قول جمهور نظار المثبتة الصفاتية، يقولون: إنه عالم بعلمه، وقادر بقدرته، وعلمه نفس عالميته، وقدرته نفس قادريته.
وعقلاء النفاة كأبي الحسين البصري (١) وغيره يسلمون أن كونه حيا ليس هو كونه عالما، وكونه عالما ليس هو كونه قادرا، وكذلك مثبتة الأحوال منهم (٢) ، وهذا بعينه هو مذهب جمهور المثبتة للصفات دون الأحوال.
ولكن من أثبت الأحوال مع الصفات، كالقاضي أبي بكر والقاضي

---

(١) أ، ب: أبو الحسن البصري، والصواب ما أثبته. وهو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، وسبق الكلام عليه ١/٣٩٥. وانظر ترجمته أيضا في: لسان الميزان ٥/٢٩٨ ؛ تاريخ بغداد ٣/١٠٠.
(٢) ذكر الشهرستاني في " نهاية الإقدام " ص [٠ - ٩] ٧٧: فتمايز المفهومات والاعتبارات عندكم

---

(١) منهاج السنة النبوية ٢/١٢٤

وتمايز الأحوال عند أبي هاشم وتمايز الصفات عند أبي الحسين على وتيرة واحدة وكلكم يشير إلى مدلولات مختلفة الخواص والحقائق ". وانظر أيضا نفس المرجع، ص ١٧٥. ويقول ابن طاهر في أصول الدين، ص [٠ - ٩] ٢: " وعلم أبو هاشم بن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علة لكونه عالما وقادرا، فخالف أباه وزعم أن الله عالم كونه على حال، قادر لكونه على حال، وزعم أن لكونه عالما بكل معلوم حالا دون الحال التي لأجلها كان عالما بالمعلوم الآخر. . . إلخ) وانظر الملل والنحل ١/٧٧.". (١)

٣٢٥. ١٥١-"وهذا المقام برهان بين لمن تأمله. وبيانه أن الناس متنازعون في إثبات الصفات لله: فأهل السنة يثبتون الصفات لله، وكثير من الفلاسفة والشيعة يوافقهم على ذلك، وأما الجهمية وغيرهم - كالمعتزلة (١) ومن وافقهم من الشيعة والفلاسفة كابن سينا ونحوه - فإنهم ينفون الصفات عن الله تعالى، ويقولون: (٢) : إن إثباتها تجسيم وتشبيه وتركيب (٣)

[عمدة الفلاسفة على نفي الصفات هي حجة التركيب]

وعمدة ابن سينا [وأمثاله] (٤) على نفيها هي (٥) حجة التركيب، وهو أنه لو كان له صفة لكان مركبا، والمركب مفتقر إلى جزئيه، وجزءاه (٦) غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه.

وقد تكلم الناس على إبطال هذه الحجة من وجوه كثيرة بسبب أن لفظ " التركيب " و " الجزء " و " الافتقار " و " الغير " ألفاظ مجملة.

فيراد بالمركب ما ركبه غيره، وما كان متفرقا فاجتمع، وما يقبل التفريق، والله سبحانه منزه عن هذا بالاتفاق، وأما الذات الموصوفة بصفات لازمة لها، فإذا سمى المسمي هذا تركيبا، كان هذا اصطلاحا له ليس هو المفهوم من لفظ المركب.

والبحث إذا كان في المعاني العقلية لم يلتفت فيه إلى اللفظ.

---

(١) ن، م: من المعتزلة.

(٢) ن، م: فهم ينفون الصفات لله ويقولون. .

---

(١) منهاج السنة النبوية ٢/١٢٥

(٣) ن: تشبيه وتجسيم وتركيب ؛ م: سنة وتركيب. .

(٤) " وأمثاله " ساقطة من (ن) ، (م) .

(٥) ن، م: هو.

(٦) ن: وجزؤه.". (١)

٣٢٦. ١٥٢-"وإذا قيل: يشتركان في الوجود المطلق الكلي، فذاك المطلق الكلي لا يكون مطلقا كليا إلا في الذهن، فليس في الخارج مطلق كلي يشتركان فيه، بل هذا له حصة منه، وهذا له حصة منه، وكل من الحصتين (١) ممتازة عن الأخرى.

ومن قال: المطلق جزء من المعين، (* والموجود جزء من هذا الموجود (٢) ، والإنسان جزء من هذا الإنسان: إن أراد به أن المعين *) (٣) يوصف به، فيكون صفة له، ومع كونه صفة له، فما هو صفة له (٤) لا توجد عينه لآخر (٥) ، فهذا معنى صحيح، ولكن تسمية الصفة جزء الموصوف ليس هو المفهوم منها عند الإطلاق.

وإن أريد أن نفس ما في المعين من وجود أو إنسان هو في ذلك بعينه، فهذا مكابرة.

وإن قال: إنما أردت أن النوع في الآخر عاد الكلام في النوع، فإن النوع أيضا كلي (٦) .

والكليات الخمسة: كليات الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام ؛ والقول فيها واحد، فليس فيها ما يوجد في الخارج كليا مطلقا، ولا تكون كلية مطلقة إلا في الأذهان لا في الأعيان.

---

(١) ب، أ: الحقيقتين.

(٢) ب (فقط) : والوجود جزء من هذا الوجود.

(٣) ما بين النجمتين ساقط من (م) فقط.

(٤) له: ساقطة من (ب) ، (أ) .

(٥) ن، م: لا يوجد عنه الآخر.

(٦) ب، أ: وإن قال: إنما أردت النوع الآخر عادم الكلام في النوع أيضا كلي، وفيه سقط وتحريف.".

---

(١) منهاج السنة النبوية ٢/١٦٤

(١)

٣٢٧.   ١٥٣-"يرد أنهما مثلهم في كل شيء لكن فيما دل عليه السياق من الشدة في الله، واللين في الله.

وكذلك هنا إنما هو بمنزلة هارون فيما دل عليه السياق، وهو استخلافه في مغيبه كما استخلف موسى هارون، وهذا الاستخلاف ليس من خصائص علي، بل ولا هو مثل استخلافاته، فضلا عن أن يكون أفضل منها، وقد استخلف من علي أفضل منه في كثير من الغزوات، ولم تكن تلك الاستخلافات توجب تقديم المستخلف على علي إذا قعد معه فكيف يكون موجبا لتفضيله على علي؟

بل قد استخلف على المدينة غير واحد، وأولئك المستخلفون منه بمنزلة هارون من موسى من جنس استخلاف علي، بل كان ذلك الاستخلاف يكون على أكثر وأفضل ممن استخلف عليه عام تبوك، وكانت الحاجة إلى الاستخلاف أكثر فإنه كان يخاف من الأعداء على المدينة.

فأما عام (١) تبوك فإنه كان قد أسلمت العرب بالحجاز، وفتحت مكة، وظهر الإسلام وعز، ولهذا أمر الله نبيه أن يغزو أهل الكتاب بالشام، ولم تكن المدينة تحتاج إلى من يقاتل بها العدو، ولهذا لم يدع النبي صلى الله عليه وسلم عند علي أحدا من المقاتلة كما كان يدع بها في سائر الغزوات، بل أخذ المقاتلة كلهم معه.

وتخصيصه لعلي بالذكر هنا هو مفهوم اللقب، وهو نوعان: لقب هو جنس، ولقب يجري مجرى العلم، مثل زيد، وأنت، وهذا المفهوم

---

(١) ن، م: فأقام عام، وهو تحريف.". (٢)

٣٢٨.   ١-"وذلك يحصل بإطعام (١) لقمة كذلك (٢) إذا قال: خالفوهم. فالمخالفة (٣) المطلقة تنافي الموافقة في بعض الأشياء، أو في أكثرها على طريق التساوي؛ لأن المخالفة المطلقة ضد (٤) الموافقة المطلقة فيكون الأمر بأحدهما نهيا عن الآخر، ولا يقال: إذا خالف (٥) في شيء ما فقد حصلت المخالفة، كما لا يقال: إذا وافقه في شيء ما فقد حصلت الموافقة.

---

(١) منهاج السنة النبوية ٥٨٩/٢

(٢) منهاج السنة النبوية ٣٣١/٧

وسر ذلك الفرق بين مفهوم اللفظ المطلق وبين المفهوم المطلق من اللفظ، فإن اللفظ يستعمل مطلقا ومقيدا.

فإذا أخذت المعنى المشترك بين جميع (٦) موارده مطلقها ومقيدها؛ كان أعم من المعنى المفهوم منه عند إطلاقه وذلك المعنى المطلق يحصل بحصول بعض مسميات اللفظ في أي استعمال حصل من استعمالاته المطلقة والمقيدة.

وأما معناه في حال إطلاقه فلا يحصل بعض معانيه عند التقييد بل يقتضي أمورا كثيرة لا يقتضيها اللفظ المقيد.

فكثيرا ما يغلط الغالطون هنا. ألا ترى أن الفقهاء يفرقون بين الماء المطلق وبين المائية المطلقة الثابتة في المني والمتغيرات وسائر المائعات، فأنت تقول عند التقييد: أكرم الضيف بإعطاء (٧) هذا الدرهم. فهذا إكرام مقيد، فإذا قلت: أكرم الضيف. كنت آمرا بمفهوم اللفظ المطلق وذلك يقتضي أمورا

---

(١) في المطبوعة: بإطعام أي شيء ولو لقمة. وهي زيادة على جميع النسخ.

(٢) في المطبوعة: وكذلك.

(٣) في (أ) : المخالفة.

(٤) في (ط) : ضدا للموافقة.

(٥) في (أط) : خالفه.

(٦) في (ط) : بين جمع.

(٧) في المطبوعة: بإعطائه.". (١)

٣٢٩. ٢-"لا تحصل بحصول إعطاء (١) درهم فقط (٢) .

، وأما القسم الثاني من (٣) العموم فهو عموم الجميع (٤) لأفراده كما يعم قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] (٥) كل مشرك.

والقسم (٦) الثالث من أقسام العموم: عموم الجنس لأعيانه كما يعم قوله: «لا يقتل مسلم بكافر» (٧) جميع أنواع القتل والمسلم (٨) والكافر.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١٩٢/١

إذا تبين هذا فالمخالفة المطلقة لا تحصل بالمخالفة في شيء ما إذا كانت الموافقة قد حصلت في أكثر منه (٩) وإنما تحصل بالمخالفة في جميع الأشياء أو في غالبها، إذ المخالفة المطلقة ضد الموافقة المطلقة فلا يجتمعان، بل الحكم للغالب وهذا تحقيق جيد، لكنه (١٠) مبني على مقدمة وهو (١١) أن المفهوم من لفظ المخالفة عند الإطلاق، يعم المخالفة في عامة

---

(١) في المطبوعة: إعطائه الدرهم.

(٢) فقط: ساقطة من (أط) .

(٣) في المطبوعة: من أقسام العموم.

(٤) في المطبوعة: عموم الجنس. ولعله أصح، لكنه خلاف جميع النسخ المخطوطة.

(٥) سورة التوبة: من الآية ٥.

(٦) في (ب ج) : والثالث. وفي (أط) : والثالث: عموم الجنس. .

(٧) هذا جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه: انظر: فتح الباري، كتاب العلم، باب كتابة العلم، حديث رقم (١١١) ، (١ / ٢٠٤) ، والأحاديث (٣٠٤٧، ٦٩٠٣، ٦٩١٥) ، ورواه الترمذي وقال: "حديث علي حديث حسن صحيح". انظر: سنن الترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء: لا يقتل مسلم بكافر، حديث رقم (١٤١٢) ، (٤ / ٢٤، ٢٥) تحقيق إبراهيم عطوة. كما روي الحديث في سائر السنن والمسانيد.

(٨) في المطبوعة: المسلم والكافر.

(٩) في (ج د) : في كثير منه.

(١٠) في (أط) : لكن.

(١١) في المطبوعة: وهي. وهي أقرب للسياق لكنها خلاف النسخ الأخرى.". (١)

٣٣٠. ٣-"فأقام (١) فصلى الظهر؛ ثم أقام، فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئا، ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الموقف» وذكر تمام الحديث (٢) .

فقال (٣) صلى الله عليه وسلم: «كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع» (٤) . وهذا

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١٩٣/١

يدخل فيه ما كانوا عليه من العادات والعبادات، مثل دعواهم: يا لفلان (٥) ويا لفلان، ومثل أعيادهم، وغير ذلك من أمورهم.

ثم خص - بعد ذلك - الدماء والأموال التي كانت تستباح باعتقادات جاهلية، من الربا الذي كان في ذمم أقوام، ومن قتيل قتل في الجاهلية قبل إسلام القاتل وعهده، أو قبل إسلام المقتول وعهده: إما لتخصيصها بالذكر بعد العام، وإما لأن (٦) هذا إسقاط لأمور معينة، يعتقد (٧) أنها حقوق، لا لسنن عامة لهم، فلا تدخل في الأول، كما لم تدخل الديون التي ثبتت ببيع صحيح، أو قرض، ونحو ذلك.

ولا يدخل في هذا اللفظ: ما كانوا عليه في الجاهلية، وأقره الله في الإسلام، كالمناسك، وكدية المقتول بمائة (٨) وكالقسامة، ونحو ذلك؛ لأن أمر الجاهلية معناه المفهوم منه: ما كانوا عليه مما لم يقره الإسلام، فيدخل في

---

(١) في (أط) : ثم أقام.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، حديث رقم (١٢١٨) ، (٢ / ٨٨٦) وما بعدها.

(٣) في المطبوعة: يقول.

(٤) من الحديث السابق.

(٥) في (أ) : يال فلان. وفي (ط) : يا فلان ويا فلان.

(٦) في (ط) : وأما أن.

(٧) في المطبوعة: يعتقدون.

(٨) في المطبوعة: من الإبل.". (١)

٣٣١. ٤-"ومثوانا» (١) أي (٢) ثم يخص الميت بالدعاء.

قال الله تعالى في حق المنافقين: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله﴾ [التوبة: ٨٤] (٣) الآية.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١/٣٤٢

فلما نهى الله نبيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة عليهم والقيام على قبورهم - لأجل كفرهم - دل ذلك بطريق التعليل والمفهوم على أن المؤمن يصلى عليه ويقام على قبره. ولهذا في السنن: أن النبي صلى الله عليه وسلم «كان إذا دفن الرجل من أصحابه يقوم على قبره، ثم يقول: " سلوا له التثبيت، فإنه الآن يسأل» (٤) .

فأما أن (٥) يقصد بالزيارة: سؤال الميت، أو الإقسام به على الله، أو استجابة الدعاء عند تلك البقعة، فهذا لم يكن من فعل أحد من سلف الأمة، لا الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، وإنما حدث ذلك بعد ذلك. بل قد كره مالك وغيره من العلماء أن يقول القائل: زرنا قبر النبي صلى الله عليه وسلم.

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الجنائز، باب ما يقول في الصلاة على الميت، حديث رقم (١٠٢٤) ، (٣ / ٣٤٣، ٣٤٤) ، وليس فيه قوله: " إنك تعلم متقلبنا ومثوانا "، وقال الترمذي في هذا الحديث: " حديث ولد إبراهيم حديث حسن صحيح " (٣ / ٣٤٤) ، وأخرجه أبو داود في كتاب الجنائز، باب الدعاء للميت، حديث رقم (٣٢٠١) ، (٣ / ٥٣٩) ، وفيه زيادة، وابن ماجه في كتاب الجنائز، الباب (٢٣) ، الحديث (١٤٩٨) ، (١ / ٤٨٠) . وأحمد في المسند. انظر: الفتح الرباني (٧ / ٢٣٥، ٢٣٦) ، وأخرجه الحاكم في المستدرك (١ / ٣٥٨) ، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وذكر له شاهدا صحيحا على شرط مسلم، ووافقه الذهبي في التلخيص (١ / ٣٥٨) .

(٢) في (أط) : لم يخص.

(٣) سورة التوبة: الآية ٨٤.

(٤) الحديث مر. انظر: فهرس الاحاديث، وطرفه "استغفروا لأخيكم. . ".

(٥) في (ج د) : قصد.". (١)

٣٣٢. ٥-"عامة يقتضي تحريم التزويج بالحربيات وله فيما إذا خاف على نفسه روايتان والمنع من النكاح في أرض الحرب عام في المسلمة والكافرة ولو تزوج المرتد كافرة مرتدة كانت أو غيرها أو تزوج

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ٢/٢٩٤

المرتدة كافرا ثم أسلما فالذي ينبغي أن يقال هنا: أنا نقرهم على نكاحهم أو مناكحهم كالحربي إذا نكح نكاحا فاسدا ثم أسلما فإن المعنى واحد وهذا جيد في القياس إذا قلنا: إن المرتد لا يؤمن بفعل ما تركه في الردة من العبادات لكن طرده أنه لا يحد على ما ارتكبه في الردة من المحرمات وفيه خلاف في المذهب وإن كان المنصوص أنه يحد فإذا قلنا إنه يؤمن بقضاء ما تركه من الواجبات ويضمن ويعاقب على ما فعله من المحرمات ففيه نظر ومما يدخل في هذا كل عقود المرتدين إذا أسلموا قبل التقابض أو بعده وهذا باب واسع يدخل فيه خمسة أحكام أهل الشرك: في النكاح وتوابعه والأموال وتوابعها وتمالؤوا على مال مسلم أو تقاسموا ميراثا ثم أسلموا بعد ذلك والدماء وتوابعها وقال القاضي أو القاضي في "الجامع": فإن كان الحر كتابيا لم يجز له أن يتزوج الأمة الكتابية

وقال أبو العباس: مفهوم كلام الجد: أنه يباح للكافر نكاح الأمة الكافرة وتباح الأمة لواجد الطول غير خائف العنت إذا شرط على السيد عتق كل من يولد منها وهو مذهب الليث لامتناع مفسدة إرقاق ولده وكذا لو تزوج أمة كتابية شرط له عتق ولدها منه والآية إنما دلت على تحريم غير المؤمنات **بالمفهوم** ولا عموم له بل يصدق بصورة ولو خشي القادر على الطول على نفسه الزنا بأمة غيره لمحبته لها ولم يبذلها سيدها له بملك أبيح له نكاحها وهو مروي عن الحسن البصري وغيره من السلف ولو تزوج الأمة في عدة الحرة جاز عند أصحابنا إذا كانت العدة من طلاق بائن وكان خائفا للعنت عادما لطول حرة بناء على أن علة المنع ليست هي الجمع بينهما وبين الحرة ويخرج المنع إذا منعنا من الجمع بينهما وكذلك خرج الجد في "الشرح"

ذكر أصحابنا: أن الزوج إذا اشترى زوجته انفسخ النكاح وقال الحسن: إذا اشترى زوجته للعتق فأعتقها حين ملكها فهما على نكاحهما وهذا قوي فيما إذا قال: ملكتك فأنت حرة وصححنا الصفة لأنه إذا ملكها". (١)

٣٣٣. ٦-"لأنه ضمان جناية محضة ولو لم يكن ضمان جناية لم يلزمه الضمان بحال لانتفاء كونه ضمان عقد أو ضمان يد فيعتبر أن يكون ضمان إتلاف أو منع لما كان ينعقد ملكا للسيد كضمان الجنين وفارق ما لو استدان العبد فإنه حينئذ قبض المال بإذن صاحبه وهنا قبض مالية الأولاد بدون إذن السيد فهي جناية محضة ولو أذن له السيد في نكاح حرة فالضمان عليه لأنه أذن له في الإتلاف

---

(١) الاختيارات الفقهية ص/٥٣٩

أو الاستدانة على رواية

"فصل في العيوب المثبتة للفسخ والاستحاضة" عيب يثبت به فسخ النكاح في أظهر الوجهين وإذا كان الزوج صغيرا أو به جنون أو جذام أو برص فالمسألة التي في الرضاع تقتضي أن لها الفسخ في الحال ولا ينتظر وقت إمكان الوطء وعلى قياسه الزوجة إذا كانت صغيرة أو مجنونة أو عقلاء أو قرناء ويتوجه أن لا فسخ إلا عند عدم إمكان الوطء في الحال وإذا لم يقر بالعنة ولم ينكر أو قال: لست أدري أعنين أنا أم لا فينبغي أن يكون كما لو أنكر العنة ونكل عن اليمين فإن النكول عن الجواب كالنكول عن اليمين فإن قلنا: يحبس الناكل عن الجواب فالتأجيل أيسر من الحبس ولو نكل عن اليمين فيما إذا ادعى الوطء قبل التأجيل فينبغي أن يؤجل هنا كما لو نكل عن اليمين في العنة والسنة المعتبرة في التأجيل هي الهلالية هذا هو **المفهوم** من كلام العلماء لكن تعليلهم بالفصول يوهم خلاف ذلك لكن ما بينهما متقارب ويتخرج إذا علمت بعنته أو اختارت المقام معه على عسرته هل له الفسخ على روايتين ولو خرج هذا في جميع العيوب لتوجه وترد المرأة بكل عيب ينفر عن كمال الاستمتاع ولو بان الزوج عقيما فقياس قولنا بثبوت الخيار للمرأة: أن لها حقا في الولد ولهذا قلنا: لا يعزل عن الحرة إلا بإذنها وعن الإمام أحمد ما يقتضيه وروي عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– أيضا وتعليل أصحابنا توقف الفسخ على الحاكم باختلاف أهل العلم فإنه إن أريد كل خيار مختلف فيه قومه يتوقف على الحاكم فخيار المعتقة يجب وهو مختلف فيه وخيارها بعد الثلاث مختلف فيه وهما لا يتوقفان على الحاكم ثم خيار امرأة المجبوب متفق عليه وهو من جملة العيوب التي قال: لا تتوقف على الحاكم ولا لما يعني الاعتذار". (١)

٣٣٤. ٧–"المترجمون له من لغة إلى لغة أو كان اللفظ وترجمته صحيحين لكن وقع الغلط في معرفة مراد ذلك النبي بذلك الكلام.

فإن كل ما يحتج به من الألفاظ المنقولة عن الأنبياء أنبياء بني إسرائيل وغيرهم ممن أرسل بغير اللغة العربية لا بد في الاحتجاج بألفاظه من هذه المقدمات أن يعلم اللفظ الذي قاله ويعلم ترجمته ويعلم مراده بذلك اللفظ.

والمسلمون وأهل الكتاب متفقون على وقوع الغلط في تفسير بعض الألفاظ وبيان مراد الأنبياء بها وفي

---

(١) الاختيارات الفقهية ص/٥٤٣

ترجمة بعضها، فإنك تجد بالتوراة عدة نسخ مترجمة وبينها فروق يختلف بها المعنى **المفهوم** وكذلك في الإنجيل وغيره فهذا الطريق في الجواب طريق عام لكل من آمن بمحمد – صلى الله عليه وسلم – وشهد أنه رسول الله باطنا وظاهرا يخاطب به كل يهودي ونصراني على وجه الأرض وإن لم يكن عارفا بما عند أهل الكتاب، فإنه لا يقدر أحد من أهل الأرض يقيم دليلا صحيحا على نبوة موسى وعيسى وبطلان نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم –، فإن هذا ممتنع لذاته بل ولا يمكنه أن يقيم دليلا صحيحا على نبوة أحدهما إلا وإقامة مثل ذلك الدليل أو أعظم منه على نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – أولى وحينئذ فلا يمكن أحدا من أهل". (١)

٣٣٥. ٨–"**بالمفهوم**، **والمفهوم** لا عموم له فلا يدل ذلك على أن ما دون القلتين يحمل الخبث، بل إذا فرق فيه بين دائم وجار؛ أو إذا كان في بعض الأحيان يحمل الخبث كان الحدث معمولا به.

فإذا كان طاهرا بيقين، وليس في نجاسته نص ولا قياس، وجب البقاء على طهارته مع بقاء صفاته، وإذا كان حوض الحمام الفائض إذا كان قليلا ووقع فيه بول، أو دم أو عذرة، ولم تغيره، لم ينجسه على الصحيح، فكيف بالماء الذي جميعه يجري على أرض الحمام، فإنه إذا وقعت فيه نجاسة ولم تغيره، لم ينجس، وهذا يتضح بمسألة أخرى، وهو أن الأرض، وإن كانت ترابا، أو غير تراب، إذا وقعت عليها نجاسة من بول، أو عذرة، أو غيرهما؛ فإنه إذا صب الماء على الأرض حتى زالت عين النجاسة فالماء والأرض طاهران، وإن لم ينفصل الماء في مذهب جماهير العلماء، فكيف بالبلاط؟ ولهذا قالوا: إن السطح إذا كانت عليه نجاسة، وأصابه ماء المطر، حتى أزال عينها، كان ما ينزل من الميازيب طاهرا، فكيف بأرض الحمام؟ فإذا كان بها بول، أو قيء فصب عليه ماء حتى ذهبت عينه كان الماء والأرض طاهرين وإن لم يجر الماء؛ فكيف إذا جرى وزال عن مكانه، والله أعلم.

وقد بسطنا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وذكرنا بضعة عشر دليلا شرعيا على طهارة بول ما يؤكل لحمه وروثه، فإذا كانت طاهرة فكيف بالمستحيل منها أيضا، وطهارة هذه الأرواث بينة في السنة فلا يجعل الخلاف فيها شبهة يستحب لأجله اتقاء ما خالطته، إذ قد ثبت بالسنة الصحيحة أن النبي – صلى الله عليه وسلم – وأصحابه كانوا يلابسونها.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية ٣٨٨/٢

وأما روث ما لا يؤكل لحمه: كالبغال، والحمير، فهذه نجسة عند جمهور العلماء، وقد ذهب طائفة إلى طهارتها، وأنه لا ينجس من الأرواث، والأبوال إلا بول الآدمي وعذرته، لكن على القول المشهور قول الجمهور إذا شك في الروثة: هل هي من روث ما يؤكل لحمه أو من روث ما لا يؤكل لحمه، ففيها قولان للعلماء، هما وجهان في مذهب أحمد". (١)

٣٣٦. ٩-"قلت: فهذه فتاوى ابن عباس، وابن مسعود، والزهري، مع أن ابن عباس هو راوي حديث ميمونة، ثم إن قول معمر في الحديث الضعيف " فلا تقربوه " متروك عند عامة السلف والخلف من الصحابة والتابعين والأئمة، فإن جمهورهم يجوزوا الاستصباح به، وكثير منهم يجوز بيعه أو تطهيره، وهذا مخالف لقوله " فلا تقربوه "، ومن نصر هذا القول يقول: قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «الماء طهور لا ينجسه شيء» احتراز عن الثوب، والبدن والإناء، ونحو ذلك مما يتنجس، **والمفهوم** لا عموم له، وذلك لا يقتضي أن كل ما ليس بماء يتنجس، فإن الهواء ونحوه لا تتنجس، وليس بماء. كما أن قوله: «إن الماء لا يجنب» احتراز عن البدن، فإنه يجنب ولا يقتضي ذلك أن كل ما ليس بماء يجنب، ولكن خص الماء بالذكر في الموضعين للحاجة إلى بيان حكمه، «فإن بعض أزواجه اغتسلت، فجاء النبي - صلى الله عليه وسلم - ليتوضأ بسؤرها، فأخبرته أنها كانت جنبا فقال: إن الماء لا يجنب» مع أن الثوب لا يجنب، والأرض لا تجنب، وتخصيص الماء بالذكر لمفارقة البدن لا لمفارقة كل شيء.

وكذلك «قالوا له: أنتوضأ من بئر بضاعة؟ وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن، فقال: الماء طهور لا ينجسه شيء» .

فنفى عنه النجاسة للحاجة إلى بيان ذلك، كما نفى عنه الجنابة للحاجة إلى بيان ذلك والله سبحانه قد أباح لنا الطيبات وحرم علينا الخبائث، والنجاسات من الخبائث، فالماء إذا تغير بالنجاسة حرم استعماله؛ لأن ذلك استعمال للخبيث، وهذا مبني على أصل، وهو أن الماء الكثير إذا وقعت فيه النجاسة فهل مقتضى القياس ينجسه لاختلاط الحلال بالحرام إلى حيث يقوم الدليل على تطهيره، أو مقتضى القياس طهارته إلى أن تظهر فيه النجاسة الخبيثة التي يحرم استعمالها؟ للفقهاء من أصحاب أحمد، وغيرهم في هذا الأصل قولان: أحدهما: قول من يقول الأصل النجاسة، وهذا قول أصحاب

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٣٧/١

أبي حنيفة ومن". (١)

٣٣٧. ١٠-"فأحاديث التوقيت فيها الأمر بالمسح يوما وليلة، وثلاثة أيام ولياليهن، وليس فيها النهي عن الزيادة إلا بطريق المفهوم، والمفهوم لا عموم له، فإذا كان يخلع بعد الوقت عند إمكان ذلك عمل بهذه الأحاديث. وعلى هذا يحمل حديث «عقبة بن عامر: لما خرج من دمشق إلى المدينة يبشر الناس بفتح دمشق، ومسح أسبوعا بلا خلع. فقال له عمر: أصبت السنة» ، وهو حديث صحيح. وليس الخف كالجبيرة مطلقا، فإنه لا يستوعب بالمسح بحال، ويخلع في الطهارة الكبرى، ولا بد من لبسه على طهارة، لكن المقصود أنه إذا تعذر خلعه فالمسح عليه أولى من التيمم، وإن قدر أنه لا يمكن خلعه في الطهارة الكبرى فقد صار كالجبيرة، يمسح عليه كله، كما لو كان على رجله جبيرة يستوعبها. وأيضا فإن المسح على الخفين أولى من التيمم؛ لأنه طهارة بالماء فيما يغطي موضع الغسل، وذاك مسح بالتراب في عضوين آخرين، فكان هذا البدل أقرب إلى الأصل من التيمم. ولهذا لو كان جريحا وأمكنه مسح جراحه بالماء دون الغسل، فهل يمسح بالماء أو يتيمم؟ فيه قولان: هما روايتان عن أحمد، ومسحهما بالماء أصح؛ لأنه إذا جاز مسح الجبيرة، ومسح الخف، وكان ذلك أولى من التيمم، فلأن يكون مسح العضو بالماء أولى من التيمم بطريق الأولى.

الرابع: أن الجبيرة يستوعبها بالمسح، كما يستوعب الجلد؛ لأن مسحها كغسله، وهذا أقوى على قول من يوجب مسح جميع الرأس. الخامس: أن الجبيرة يمسح عليها، وإن شدها على حدث، عند أكثر العلماء وهو إحدى الروايتين عن أحمد، وهو الصواب.

ومن قال لا يمسح عليها إلا إذا لبسها على طهارة ليس معه إلا قياسها على الخفين، وهو قياس فاسد، فإن الفرق بينهما ثابت من هذه الوجوه، ومسحها كمسح الجلدة، ومسح الشعر، ليس كمسح الخفين، وفي كلام الإمام أحمد ما يبين ذلك، وأنها ملحقة عنده بجلدة الإنسان لا بالخفين،". (٢)

٣٣٨. ١١-"وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «إني أدخلتهما الخف، وهما طاهرتان» حق، فإنه بين أن هذا علة لجواز المسح، فكل من أدخلهما طاهرتين فله المسح، وهو لم يقل: إن من لم

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١/٢٥٠

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١/٣١٥

يفعل ذلك لم يمسح. لكن دلالة اللفظ عليه بطريق **المفهوم** والتعليل. فينبغي أن ينظر حكمة التخصيص هل بعض المسكوت أولى بالحكم؟ ومعلوم أن ذكر إدخالهما طاهرتين؛ لأن هذا هو المعتاد، وليس غسلهما في الخفين معتادا، وإلا فإذا غسلهما في الخف فهو أبلغ، وإلا فأي فائدة في نزع الخف ثم لبسه من غير إحداث شيء فيه منفعة؟ وهل هذا إلا عبث محض ينزه الشارع عن الأمر به؟ ولو قال الرجل لغيره: أدخل مالي وأهلي إلى بيتي، وكان في بيته بعض أهله وماله. هل يؤمر بأن يخرجه ثم يدخله؟ ، ويوسف لما قال لأهله ﴿ادخلوا مصر إن شاء الله﴾ [يوسف: ٩٩] .

وقال موسى: ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة﴾ [المائدة: ٢١] . وقال الله تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾ [الفتح: ٢٧] . فإذا قدر أنه كان بمصر بعضهم، أو كان بالأرض المقدسة بعض، أو كان بعض الصحابة قد دخل الحرم قبل ذلك، هل كان هؤلاء يؤمرون بالخروج ثم الدخول؟ فإذا قيل: هذا لم يقع. قيل: وكذلك غسل الرجل قدميه في الخف ليس واقعا في العادة؛ فلهذا لم يحتج إلى ذكره، ليس لأنه إذا فعل يحتاج إلى إخراج وإدخال. فهذا وأمثاله من باب الأولى.

وقد تنازع العلماء فيما إذا استجمر بأقل من ثلاثة أحجار، أو استجمر بمنهي عنه: كالروث والرمة، وباليمين، هل يجزئه ذلك؟". (١)

٣٣٩. ١٢-"الرابع: أنه إخبار عن شخص بعينه، أن البول كان يصيبه، ولا يستتر منه، ومعلوم أن الذي جرت العادة به بول نفسه. الخامس: أن الحسن قال: البول كله نجس، وقال: أيضا: لا بأس بأبوال الغنم، فعلم أن البول المطلق عنده هو بول الإنسان. السادس: أن هذا هو **المفهوم** للسامع عند تجرد قلبه عن الوسواس، والتمريح، فإنه لا يفهم من قوله: «فإنه كان لا يستتر من البول» إلا بول نفسه، ولو قيل إنه لم يخطر لأكثر الناس على بالهم جميع الأبوال من بول بعير وشاة، وثور، لكان صدقا.

السابع: أن يكفي بأن يقال: إذا احتمل أن يريد بول نفسه؛ لأنه المعهود، وأن يريد جميع جنس البول، لم يجز حمله على أحدهما، إلا بدليل، فيقف الاستدلال، وهذا لعمري تنزل، وإلا فالذي قدمنا أصل مستقر من أنه يجب حمله على البول المعهود، وهو نوع من أنواع البول، وهو بول نفسه الذي يصيبه غالبا، ويترشرش على أفخاذه وسوقه، وربما استهان بإنقائه، ولم يحكم الاستنجاء منه. فأما بول غيره

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٣٩/١

من الآدميين، فإن حكمه وإن ساوى حكم بول نفسه، فليس ذلك من نفس هذه الكلمة، بل لاستوائهما في الحقيقة، والاستواء في الحقيقة يوجب الاستواء في الحكم.

ألا ترى أن أحدا لا يكاد يصيبه بول غيره، ولو أصابه لساءه ذلك، والنبي - صلى الله عليه وسلم - إنما أخبر عن أمر موجود غالب في هذا الحديث، وهو قوله: «اتقوا البول فإن عامة عذاب القبر منه»

.

فكيف يكون عامة عذاب القبر من شيء لا يكاد يصيب أحدا من الناس؟ وهذا بين لا خفاء به.

الوجه الثاني: أنه لو كان عاما في جميع الأبوال، فسوف نذكر من الأدلة الخاصة على طهارة هذا النوع ما يوجب اختصاصه من هذا الاسم العام، ومعلوم من". (١)

٣٤٠. ١٣-"وأصل ذلك أن قوله - صلى الله عليه وسلم -: «يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن» منطوقه إباحة المسح هذه المدة، والمفهوم لا عموم له، بل يكفي أن لا يكون المسكوت كالمنطوق، فإذا خالفه في صورة حصلت المخالفة، فإذا كان فيما سوى هذه المدة لا يباح مطلقا، بل يحظر تارة، ويباح أخرى، حصل العمل بالحديث، وهذا واضح وهي نافعة جدا، فإنه من باشر الأسفار في الحج، والجهاد، والتجارة، وغيرها رأى أنه في أوقات كثيرة لا يمكن نزع الخفين والوضوء، إلا بتضرر يباح التيمم بدونه، واعتبر ذلك بما لو انقضت المدة والعدو بإزائه، ففائدة النزع للوضوء على الرجلين، فحيث يسقط الوضوء على الرجلين، يسقط النزع، وقد يكون الوضوء واجبا لو كانا بارزين، لكن مع استتارهما يحتاج إلى قلعهما وغسل الرجلين، ثم لبسهما إذا لم تتم مصلحته إلا بذلك، بخلاف ما إذا استمر فإن طهارته باقية، بخلاف ما إذا توضأ ومسح عليهما، فإن ذلك قد لا يضره، ففي هذين الموضعين لا يتوقت، إذا كان الوضوء ساقطا، فينتقل إلى التيمم، فإن المسح المستمر أولى من التيمم، وإذا كان في النزع واللبس ضرر يبيح التيمم، فلأن يبيح المسح أولى، والله أعلم.

[مسألة الجنب إذا وضع يده في الماء هل يصير مستعملا]

٧٤ - ٥٨ مسألة:

سئل شيخ الإسلام ابن تيمية، عن الرجل يغتسل إلى جانب الحوض أو الجرن في الحمام وغيره، وهو

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٨٠/١

ناقص ثم يرجع بعض الماء من على بدنه إلى الجرن، هل يصير ذلك الماء مستعملا أم لا؟ وكذلك الجنب إذا وضع يده في الماء أو الجرن هل يصير مستعملا أم لا؟ وعن مقدار الماء الذي إذا اغتسل فيه الجنب لا يصير مستعملا. وعن الطاسة التي تحط على أرض الحمام، والماء المستعمل جار عليها، ثم يغترف بها من الجرن الناقص من غير أن تغسل، أفتونا مأجورين؟
أجاب: الحمد لله، ما يطير من بدن المغتسل أو المتوضئ، من الرشاش في إناء الطهارة لا يجعله مستعملا.". (١)

٣٤١. ١٤-"وأما من فرق بين البول، وبين صب البول، فقوله ظاهر الفساد، فإن صب البول أبلغ من أن ينهى عنه من مجرد البول، إذ الإنسان قد يحتاج إلى البول في الماء، وأما صب الأبوال في المياه فلا حاجة إليه. فإن قيل: ففي حديث القلتين: إنه سئل عن الماء يكون بأرض فلاة، وما ينويه من الدواب والسباع، فقال: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» وفي لفظ: «لم ينجسه شيء» وأما مفهومه إذا قلنا بدلالة مفهوم العدد، فإنما يدل على أن الحكم في المسكوت مخالف للحكم في المنطوق بوجه من الوجوه ليظهر فائدة التخصيص بالمقدار، ولا يشترط أن يكون الحكم في كل صورة من صور المسكوت مناقضة للحكم في كل صورة من صور المنطوق. وهذا معنى قولهم: المفهوم لا عموم له، فلا يلزم أن كل ما لم يبلغ القلتين ينجس. بل إذا قيل بالمخالفة في بعض الصور حصل المقصود.
وأيضا: فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يذكر هذا التقدير ابتداء، وإنما ذكره في جواب من سأله عن مياه الفلاة التي تردها السباع والدواب، والتخصص إذا كان له سبب غير اختصاص الحكم لم يبق حجة باتفاق، كقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ [الإسراء: ٣١] .
فإنه خص هذه الصورة بالنهي؛ لأنها هي الواقعة لا لأن التحريم يختص بها وكذلك قوله: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة﴾ [البقرة: ٢٨٣] . فذكر الرهن في هذه الصورة للحاجة، مع أنه قد ثبت «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مات ودرعه مرهونة» ، فهذا رهن في الحضر، فكذلك قوله: «إذا بلغ الماء قلتين» في جواب". (٢)

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٢١/١
(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٢٤/١

٣٤٢.　　١٥-"ومن قال من العلماء: إن طواف أهل الآفاق أفضل من الصلاة بالمسجد، فإنما ذلك لأن الصلاة تمكنهم في سائر الأمصار، بخلاف الطواف، فإنه لا يمكن إلا بمكة، والعمل المفضول في مكانه وزمانه يقدم على الفاضل، لا لأن جنسه أفضل كما يقدم الدعاء في آخر الصلاة على الذكر والقراءة، ويقدم الذكر في الركوع والسجود على القراءة؛ لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «نهيت أن أقرأ القرآن راكعا وساجدا» .

وكما يقدم القراءة والذكر والدعاء في أوقات النهي، وكما تقدم إجابة المؤذن على الصلاة والقراءة؛ لأن هذا يفوت وذلك لا يفوت الآفاقي إذا خرج فقدم ذلك لا لأن جنسه أفضل من جنس الصلاة، بل ولا مثلها فإن هذا لا يقوله أحد، والحج كله لا يقاس بالصلاة التي هي عمود الدين، فكيف يقاس بها بعض أفعاله، وإنما فرض الله الحج على كل مسلم مرة في العمر، ولم يوجب شيئا من أعماله مرتين، بل إنما فرض طوافا واحدا، ووقوفا واحدا، وكذلك السعي عند أحمد في أنص الروايتين عنه: لا يوجب على المتمتع إلا سعيا واحدا، إما قبل التعريف وإما بعده، بعد الطواف، ولهذا قال أكثر العلماء إن العمرة لا تجب كما هو مذهب مالك، وأبي حنيفة، وهو أحد القولين في مذهب الشافعي وأحمد، وهو الأظهر في الدليل، فإن الله لم يوجب إلا حج البيت، ولم يوجب العمرة، ولكن أوجب إتمام الحج والعمرة على من يشرع فيها؛ لأن العمرة هي الحج الأصغر، فيجب إتمامها كما يجب إتمام الحج التطوع، والله لم يوجب إلا مسمى الحج، لم يوجب حجين أكبر وأصغر، وهو **المفهوم** من اسم الحج عند الإطلاق، فلا يجب غير ذلك، وليس في أعمال العمرة قدر زائد على أعمال الحج، فلو وجبت لم يجب إلا عمل واحد مرتين. وهذا خلاف ما أوجبه الله في الحج.". (١)

٣٤٣.　　١٦-"فكان ابن عباس يرى أن الطلاق عند كل طهر؛ وقد أخرجه أبو عبد الله المقدسي في كتابه " المختارة " الذي هو أصح من " صحيح الحاكم ". وهكذا روى أبو داود وغيره من حديث. وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: " في مجلس واحد " مفهومه أنه لو لم يكن في مجلس واحد لم يكن الأمر كذلك؛ وذلك لأنها لو كانت في مجالس لأمكن في العادة أن يكون قد ارتجعها؛ فإنها عنده، والطلاق بعد الرجعة يقع. **والمفهوم** لا عموم له في جانب المسكوت عنه؛ بل قد يكون فيه تفصيل، كقوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» ، أو: «لم ينجسه شيء» . وهو إذا بلغ قلتين

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٥٧/١

فقد يحمل الخبث، وقد لا يحمله.

وقوله: «في الإبل السائمة الزكاة» . وهي إذا لم تكن سائمة قد يكون فيها الزكاة - زكاة التجارة - وقد لا يكون فيها، وكذلك قوله: «من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه» ، ومن لم يقمها فقد يغفر له بسبب آخر، وكقوله: «من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه» . وقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمت الله﴾ [البقرة: ٢١٨] .

ومن لم يكن كذلك فقد يعمل عملا آخر يرجو به رحمة الله مع الإيمان، وقد لا يكون كذلك. فلو كان في مجالس فقد يكون له فيها رجعة، وقد لا يكون؛ بخلاف المجلس الواحد الذي جرت عادة صاحبه بأنه لا يراجعها فيه؛ فإن له". (١)

٣٤٤. ١٧-"مسألة:

في رجل قال لزوجته وهو ساكن بها في منزل سكنها: إن قعدت عندكم فأنت طالق؛ وإن سكنت عندكم فأنت طالق؛ ثم قال أيضا: أنت علي حرام؛ ثم انتقل بنفسه ومتاعه دون زوجته إلى مكان آخر؛ وعادت زوجته إلى مكانها الأول؛ فإذا عاد وقعد عند زوجته يقع عليه طلقة واحدة؟ أم طلقتان؟ وهل السكن هو القعود؟ أو بينهما عموم وخصوص؟ وإذا لم ينو بالحرام الطلاق: هل يقع عليه كما لو نوى؟ وهل إذا كان مذهب تزول به هذه الصورة مخالفا لمذهبه هل يجوز له التقليد أم لا؟

الجواب: الحمد لله. أما قوله: إن قعدت عندكم وإن سكنت عندكم فإن كان نية الحالف بالقعود إذا انتقض سبب تلك الحال؛ بمنزلة من دعي إلى غداء فحلف أنه لا يتغدى؛ فإن سبب اليمين أنه أراد بذلك الغداء المعين، ولهذا كان الصحيح أنه لا يحنث بغداء غير ذلك: وهكذا إذا كان قد زار هو وامرأته قوما فرأى من الأحوال ما كره أن تقيم تلك المرأة عندهم فحلف أنه لا يقيم، ولا يسكن، وقصد على تلك الحال، أو كان سبب اليمين يدل على ذلك.

وأما إن كان قد نوى العموم بحيث قصد أنه لا يقعد عندهم ولا يساكنهم بحال فإنه لا يحنث بالقعود. وإن أطلق اليمين ففيه نزاع مشهور بين العلماء. وحيث يحنث بالقعود فإنه إذا كان القعود الذي قصده هو السكنى لم يحنث بأكثر من طلقة؛ إلا أن يقصد أكثر من ذلك؛ كما لو كرر اليمين بالله على فعل

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٨٢/٣

واحد لم يلزمه إلا كفارة واحدة على الصحيح.
وإن كان القعود داخلا في ضمن السكنى - كما هو ظاهر اللفظ المطلق - فهذه المسألة تداخل الصفات، كما لو قال: إن أكلت تفاحة واحدة: فقد قيل: تقع طلقتان؛ لوجود الصفتين. وقيل: لا يقع إلا طلقة واحدة أيضا. وهو أقوى، فإن المفهوم من هذا الكلام أنك طالق سواء أكلت تفاحة كاملة أو نصفها، وكذلك إذا قال: إن قعدت. فالقعود " لفظ مشترك " يراد به السكنى مشتملا على القعود، ويكون أولا حلف أنه لا يقعد، ثم حلف على ما هو أعم من ذلك وهو السكنى فإذا سكن كان". (١)

٣٤٥. ١٨-"الله لكم وهذا لتحريمها بالأيمان من الطلاق وغيرها، ثم بين وجه المخرج من ذلك بقوله: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته﴾ [المائدة: ٨٩] أي فكفارة تعقيدكم أو عقدكم الأيمان وهذا عام، ثم قال: ﴿ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم﴾ [المائدة: ٨٩] . وهذا عام كعموم قوله: ﴿واحفظوا أيمانكم﴾ [المائدة: ٨٩] .
مما يوضح عمومه أنهم قد أدخلوا الحلف بالطلاق في عموم قوله:
" من حلف فقال إن شاء الله فإن شاء فعل وإن شاء ترك " فأدخلوا فيه الحلف بالطلاق والعتاق والنذر والحلف بالله وإنما لم يدخل مالك وأحمد وغيرهما تنجيزا بالطلاق موافقة لابن عباس.؛ لأن إيقاع الطلاق ليس بحلف. وإنما الحلف المنعقد ما تضمن محلوفا به ومحلوفا عليه إما بصيغة القسم وإما بصيغة الجزاء، وما كان في معنى ذلك كما سنذكره إن شاء الله تعالى.
وهذه الأدلة تنبيه على أصول الشافعي وأحمد ومن وافقهم في مسألة نذر اللجاج والغضب، فإنهم احتجوا على التكفير فيه بهذا الآية وجعلوا، قوله: ﴿تحلة أيمانكم﴾ [التحريم: ٢] . كفارة أيمانكم عاما في اليمين بالله واليمين بالنذر، ومعلوم أن شمول اللفظ لنذر اللجاج والغضب في الحج والعتق ونحوهما سواء، فإن قيل المراد في الآية اليمين بالله فقط فإن هذا هو المفهوم من مطلق اليمين، ويجوز أن يكون التعريف بالألف واللام والإضافة في قوله ﴿عقدتم الأيمان﴾ [المائدة: ٨٩] و ﴿تحلة أيمانكم﴾ [التحريم: ٢] منصرفا إلى اليمين المعهودة عليهم وهي اليمين بالله، وحينئذ فلا يعلم اللفظ إلا المعروف عندهم والحلف بالطلاق ونحوه لم يكن معروفا عندهم، ولو كان اللفظ عاما فقد علمنا أنه لم يدخل

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٢٨/٣

فيه اليمين التي ليست مشروعة كاليمين بالمخلوقات، فلا يدخل الحلف بالطلاق ونحوه؛ لأنه ليس من اليمين المشروعة، لقوله «من كان حالفا فليحلف بالله". (١)

٣٤٦. ١٩-"التقييد والتخصيص، فإذا قال: وقفت على أولادي. كان عاما. فلو قال الفقراء، أو العدول، أو الذكور. اختص الوقف بهم؛ وإن كان أول كلامه عاما.

وليس لقائل أن يقول: لفظ الأولاد عام، وتخصيص أحد النوعين بالذكر لا ينفي الحكم عن النوع الآخر؛ بل العقلاء كلهم مجمعون على أنه قصر الحكم على أولئك المخصوصين في آخر الكلام - مثبتو المفهوم ونفاته - ويسمون هذا التخصيص المتصل.

ويقولون: لما وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة صار الحكم متعلقا بذلك الوصف فقط، وصار الخارجون عن ذلك الوصف خارجين عن الحكم. أما عند نفاة المفهوم فلأنهم لم يكونوا يستحقون شيئا إلا إذا دخلوا في اللفظ؛ فلما وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة أخرجهم من اللفظ؛ فلم يصيروا داخلين فيه؛ فلا يستحقون. فهم ينفون استحقاقهم لعدم موجب الاستحقاق. وأما عند مثبتي المفهوم فيخرجون لهذا المعنى ولمعنى آخر، وهو أن تخصيص أحد النوعين بالذكر يدل على قصد تخصيصه بالحكم. وقصد تخصيصهم بالحكم ملتزم لنفيه عن غيره. فهم يمنعون استحقاقهم لانتفاء موجبه ولقيام مانعه.

وكذلك لو قيد المطلق مثل أن يقول: وقف على أولادي على أنهم يعطون إن كانوا فقراء. أو على أنهم يستحقون إذا كانوا فقراء. أو وقفت على أولادي على أنه يصرف من الوقف إلى الموجودين منهم إذا كانوا فقراء. ووقفت على أنه من كان فقيرا كان من أهل الوقف. فإن هذا مثل قوله: وقفت على أولادي على الفقراء منهم: أو بشرط أن يكونوا فقراء؛ أو إن كان فقيرا.

ولو قال: وقفت على بناتي على أنه من كانت أيما أعطيت، ومن تزوجت ثم طلقها زوجها أعطيت؛ فإن هذا مثل قوله: وقفت على بناتي على الأيامى منهم؛ فإن صيغة " على " من صيغ الاشتراط، كما قال: ﴿إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج﴾ [القصص: ٢٧]
.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١٢٨/٤

واتفق الفقهاء أنه لو قال: زوجتك بنتي على ألف، أو على أن تعطيها ألفا؛ أو على أن يكون لها في ذمتك ألف، كان ذلك شرطا ثابتا وتسميته صحيحة، وليس في". (١)

٣٤٧. ٢٠-"هذا خلاف، وقد أخطأ من اعتقد أن في مذهب الإمام أحمد أو غيره خلافا في ذلك؛ من أجل اختلافهم فيما إذا قال لزوجته: أنت طالق على ألف، أو لعبده: أنت حر على ألف، فلم تقبل الزوجة والعبد؛ فإنه في إحدى الروايتين عن أحمد يقع العتق والطلاق؛ فإنه ليس مأخذه أن هذه الصيغة ليست للشرط؛ فإنه لا يختلف مذهبه أنه لو قال: خلعتك على ألف، أو كاتبتك على ألف، أو زوجتك على ألف أو قال بعتك هذا العبد على أن ترهنني به كذا، أو على أن يضمنه زيد، أو زوجتك بنتي على أنك حر: إن هذه شروط صحيحة، ولا خلاف في ذلك بين الفقهاء كلهم.

وإنما المأخذ أن العتق والطلاق لا يفتقران إلى عوض، ولم يعلق الطلاق بشرط؛ وإنما شرط فيه شرطا، وفرق بين التعليق على الشرط وبين الشرط في الكلام المنجز؛ ولهذا لا يصح كثير من التصرفات المعلقة مع صحة الاشتراط فيها؛ وهذه الصفة قد تعذر وجودها، والطلاق الموصوف إذا فاتت صفته هل يفوت جميعه؟ أو يثبت هو دون الصفة؟ فيه اختلاف.

إذا تبين أن قوله: على أنه من توفي منهم، شرط حكمي، ووصف معنوي للوقف المذكور؛ وأنه يجب اعتباره والعمل بموجبه؛ فمعلوم أنه إذا اعتبر القيد المذكور في الكلام كان انتقال نصيب المتوفى إلى ذوي طبقته مشروطا بعدم ولده، وإن الواقف لم يصرف إليه نصيب المتوفى في هذه الحال، ومعلوم حينئذ أنه لا يجوز صرف نصيب المتوفى إليهم في ضد هذه الحال، وهو ما إذا كان له ولد، وهو المطلوب.

وعلم أن هذا ثابت باتفاق الفقهاء؛ بل والعقلاء القائلين **بالمفهوم**، والنافين له؛ فإن صرف الوقف إلى غير من صرفه إليه الواقف حرام؛ وهو لم يصرفه إليهم. فهذا المنع لانتفاء الموجب متفق عليه، ولأنه قد منع صرفه إليهم وهذا المنع لوجود المانع مختلف فيه. وتقدير الكلام: وقفت على أولادي ثم على أولادهم بشرط أن ينتقل نصيب المتوفى منهم إلى أهل طبقته إذا كان قد توفي عن غير ولد.

وليس يختلف أحد من الفقهاء في أن هذا الباب يقتصر على القيود المذكورة وإنما يغلط هنا من لم

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٩٣/٤

يحكم دلالات الألفاظ اللغوية، ولم يميز بين أنواع أصول الفقه". (١)

٣٤٨. ٢١-"السمعية، ولم يتدرب فيما علق بأقوال المكلفين من الأحكام الشرعية، ولا هو جرى في فهم هذا الخطاب على الطبيعة العربية، والفطرة السليمة النقية، فارتفع عن شأن العامة بحيث لم يدخل زمرتهم فيما يفهمونه في عرف خطابهم، وانحط عن أوج الخاصة، فلم يهتد للتمييز بين المشتبهات في الكلام، حتى تقر الفطر على ما فطرها عليه الذي أحسن كل شيء خلقه؛ والحمق أدى به إلى الخلاص من كناسة بترا، ومن أحكم العلوم حتى أحاط بغاياتها رده ذلك إلى تقرير الفطر على بداياتها، وإنما بعثت الرسل لتكميل الفطرة؛ لا لتغييرها: ﴿فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ [الروم: ٣٠] .

ومعلوم أن كل من سمع هذا الكلام من أهل اللسان العربي خاصتهم وعامتهم لم يفهموا منه إلا إعطاء أهل طبقة المتوفى أن لا يكون للمتوفى ولد، ويعقلون أن هذا الكلام واحد متصل بعضه ببعض. وإنما نشأ غلط الغالط من حيث توهم أن الكلام الأول فيه عموم، والكلام الثاني قد خص أحد النوعين بالذكر، فيكون من باب تعارض العموم **والمفهوم**.

ثم قد يكون ممن نظر في كتب بعض المتكلمين أو بعض الفقهاء الذين لا يقولون بدلالة **المفهوم**، وإذا قالوا بها رأوا دلالة العموم راجحة عليها، لكون الخلافات فيها أضعف منه في دلالة **المفهوم**، فإنه لم يخالف في العموم إلا شرذمة لا يعتد بهم، وقد خالف في **المفهوم** طائفة من الفقهاء وطوائف من أهل الكلام، حتى قد يتوهم من وقع له هذا أنه لا ينبغي أن يترك صريح الشرط أو عمومه لمفهوم الصفة مع ضعفه. فنعوذ بالله من العمى في البصيرة، أو حول يري الواحد اثنين؛ فإن الأعمى أسلم حالا في إدراكه من الأحول إذا كان مقلدا للبصير، والبصير صحيح الإدراك. ولولا خشية أن يحسب حاسب أن لهذا القول مساغا، أو أنه قد يصح على أصول بعض الفقهاء لكان الإضراب عن بيانه أولى.

فيقال: هذا الذي تكلم الناس فيه من دلالة **المفهوم** هل هي حجة أم لا؟ وإذا كانت حجة، فهل يخص بها العام أم لا؟ إنما هو في كلامين منفصلين من متكلم". (٢)

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٩٤/٤

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٩٥/٤

٣٤٩. ٢٢-"واحد أو في حكم الواحد، ليس ذلك في كلام واحد متصل بعضه ببعض؛ ولا في كلام متكلمين لا يجب اتحاد مقصودهما. فهنا ثلاثة أقسام:

أحدها: كلامان من متكلم واحد أو في حكم الواحد. وإنما ذكرنا ذلك ليدخل فيه إذا كان أحدهما كلام الله والآخر كلام رسوله؛ فإن حكم ذلك حكم ما لو كانا جميعا من كلام الله أو كلام رسوله: مثل قوله – صلى الله عليه وسلم –: «الماء طهور لا ينجسه شيء» ، مع قوله «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» ، فإن المتكلم بهما واحد.

وهما كلامان. فمن قال: إن المفهوم حجة يخص به العموم خصص عموم قوله: «الماء طهور لا ينجسه شيء» بمفهوم " إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث " مع أن مفهوم العدد أضعف من مفهوم الصفة. وهذا مذهب الشافعي، وأحمد في المشهور عنه وغيرهما. ومن امتنع من ذلك قال: قوله: " الماء طهور " عام، وقوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس» هو بعض ذلك العام، وهو موافق له في حكمه فلا تترك دلالة العموم لهذا.

وكذلك قوله في كتاب الصدقة الذي أخرجه أبو بكر: «في الإبل في خمس منها شاة» إلى آخره. مع قوله في حديث آخر: «في الإبل السائمة في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة» ونظائره كثيرة: منها ما قد اتفق الناس على ترجيح المفهوم فيه: مثل قوله: «جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا» مع قوله: «جعلت لي كل أرض طيبة مسجدا وطهورا» . فإنه لا خلاف أن الأرض الخبيثة ليست بطهور.

ومنها ما قد اختلفوا فيه، كقوله في هذا الحديث: «وجعلت تربتها لي طهورا» فإن الشافعي وأحمد وغيرهما جعلوا مفهوم هذا الحديث مخصصا لقوله «جعلت لي". (١)

٣٥٠. ٢٣-"كل أرض طيبة طهورا» . ومنها ما قد اتفقوا على تقديم العموم فيه كقوله: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ [الأنعام: ١٥٢] . مع قوله: ﴿ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا﴾ [النساء: ٦] . فإن أكلها حرام سواء قصد بدارا كبر اليتيم أو لا.

وقد اختلف الناس في هاتين الدلالتين إذا تعارضتا. فذهب أهل الرأي وأهل الظاهر. وكثير من المتكلمين. وطائفة من المالكية، والشافعية والحنبلية: إلى ترجيح العموم. وذهب الجمهور من المالكية،

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٩٦/٤

والشافعية والحنبلية، وطائفة من المتكلمين: إلى تقديم **المفهوم**، وهو المنقول صريحا عن الشافعي وأحمد وغيرهما. والمسألة محتملة، وليس هذا موضع تفصيلها؛ فإنها ذات شعب كثيرة، وهي متصلة بمسألة " المطلق، والمقيد " وهي غمرة من غمرات " أصول الفقه " وقد اشتبهت أنواعها على كثير من السابحين فيه.

لكن المقصود أن مسألتنا ليست من هذا الباب، مع أنها لو كانت منه لكان الواجب على من يفتي بمذهب الشافعي وأحمد أن يبني هذه المسألة على أصولهما، وأصول أصحابهما، دون ما أصله بعد المتكلمين الذين لم يمنعوا النظر في آيات الله. ودلائله: التي بينها في كتابه، وعلى لسان رسوله، ولا أحاطوا علما بوجوه الأدلة، ودقائقها، التي أودعها الله في وحيه الذي أنزله، ولا ضبطوا وجود دلالات اللسان الذي هو أبين الألسنة، وقد أنزل الله به أشرف الكتب.

وإنما هذه المسألة هي من القسم الثاني، وهو أن يكون كلام واحد متصلا بعضه ببعض، آخره مقيد لأوله: مثل ما لو قال: «الماء طهور لا ينجسه شيء إذا بلغ قلتين» أو يقال: «الماء طهور إذا بلغ قلتين لا ينجسه شيء» أو يقول: «في كل خمس من الإبل شاة، وفي عشر شاتان، تجب هذه الزكاة في الإبل السائمة» ، كما قال: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات﴾ [النساء: ٢٥] .

فأطلق وعمم، ثم قال في آخره: ﴿ذلك لمن خشي العنت منكم﴾ [النساء: ٢٥] ، فإنه لا خلاف بين الناس أن هذا". (١)

٣٥١. ٢٤-"الكلام لا يؤخذ بعموم أوله، بل إنما تضمن طهارة القلتين فصاعدا، ووجوب الزكاة في السائمة.

لكن نفاة **المفهوم** يقولون: لم يتعرض لما سوى ذلك بنفي ولا إثبات فنحن ننفيه بالأصل، إلا أن يقوم دليل ناقل عن الأصل. والجمهور يقولون، بل ننفيه بدليل هذا الخطاب الموافق للأصل.

ومما يوضح الفرق بين الكلام المتصل والمنفصل: أن رجلا لو قال: وصيت بهذا المال للعلماء يعطون منه إذا كانوا فقراء. ولو قال: مرة: وصيت به للعلماء، ثم قال: أعطوا من مالي للعلماء إذا كانوا فقراء.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٩٧/٤

فهنا يقال تعارض العموم والمفهوم؛ لكن مثل هذا لا يجيء في الوقف، فإنه إذا وقف على صفة عامة أو خاصة لم يمكن تغييرها؛ بخلاف الوصية، ولو فسر الموصي لفظه بما يخالف ظاهره قبل منه؛ بخلاف الواقف. ولهذا قلنا: إن تقييد هذا الكلام بالصفة المتأخرة واجب عند جميع الناس القائلين بالمفهوم ونفاته، فإن هذا ليس من هذا الباب، وإنما هو من باب الكلام المقيد بوصف في آخره.

القسم الثالث: أن يكون في كلام متكلمين لا يجب اتحاد مقصودهما: مثل شاهدين شهدا أن جميع الدار لزيد، وشهد آخران أن الموضع الفلاني منها لعمرو، فإن هاتين البينتين تتعارضان في ذلك الموضع، ولا يقول أحد: أنه يبني العام على الخاص هنا. وقد غلط بعض الناس مرة في مثل هذه المسألة فرأى أنه يجمع بين البينتين، لأنه من باب العام والخاص، كما غلط بعضهم في القسم الثاني فألحقوه بالأول.

ومن نور الله قلبه فرق بين هذه الأقسام الثلاثة، وعلم أن الفرق بينها ثابت في جميع الفطر وإنما خاصة العلماء إخراج ما في القوة إلى الفعل، فلو سلم أن الكلام الأول عام أو مطلق فقد وصل بما يقيده ويخصصه، وقد أطبق جميع العقلاء على أن مثل هذا مخصوص مقيد، وليس عاما ولا مطلقا. ففرق – أصلحك الله – بين أن يتم الكلام العام المطلق فيسكت عليه ثم يعارض مفهوم خاص أو مقيد، وبين أن يوصل بما يقيده ويخصصه. ألست تعلم أن جميع الأحكام مبنية على هذا؟ فإنه لو حلف وسكت سكوتا طويلا، ثم وصله باستثناء أو عطف أو وصف أو غير ذلك لم يؤثر. فلو". (١)

٣٥٢. ٢٥-"أنهم لم يذكروا في قوله: وقفت على هذين، ثم على المساكين خلافا. والفرق بينهما على أحد الوجهين ما قدمناه. والمشهور عند أصحاب الشافعي أنه لترتيب الجمع على الجمع.

ولهم وجه: أنه من مات عن ولد أو غير ولد فنصيبه منقطع الوسط. وخرج بعضهم وجها أن نصيب الميت ينتقل إلى جميع الطبقة الثانية.

وليس الغرض هنا الكلام في موجب هذا اللفظ لو أطلق، فإنا إنما نتكلم على تقدير التسليم، لكونه يقتضي ترتيب الجمع على الجمع؛ إذ الكلام على التقدير الآخر ظاهر، فأما صلاح اللفظ للمعنيين فلا ينازع فيه من تصور ما قلناه.

وإذا ثبت أنه صالح فمن المعلوم أن اللفظ إذا وصل بما يميز أحد المعنيين الصالحين له وجب العمل به، ولا يستريب عاقل في أن الكلام الثاني يبين أن الواقف قصد أن ينقل نصيب كل والد إلى ولده؛ وإلا

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٩٨/٤

لم يكن فرق بين أن يموت أحد منهم عن ولد أو عن غير ولد، بل لم يكن إلى ذكر الشرط حاجة أصلا. أكثر ما يقال: أنه توكيد لو خلا عن دلالة المفهوم. فيقال: حمله على التأسيس أولى من حمله على التوكيد.

واعلم أن هذه الدلالة مستمدة من أشياء: أحدها: صلاح اللفظ الأول لترتيب التوزيع.

الثاني: أن المفهوم يشعر بالاختصاص. وهذا لا ينازع فيه عاقل وإن نازع في كونه دليلا.

الثالث: أن التأسيس أولى من التوكيد، وليس هذا من باب تعارض الدليلين؛ ولا من باب تقييد الكلام المطلق، وإنما هو من باب تفسير اللفظ الذي فيه احتمال المعنيين.

فإن قلتم: اللفظ الأول إن كان ظاهرا في ترتيب الجمع فهذا صرف للظاهر.

وإن قلتم: هو محتمل، أو ظاهر في التوزيع: منعناكم، وإن قلتم لا يوصف اللفظ بظهور ولا إكمال إلا عند تمامه، والأول لم يتم: فهذا هو الدليل الأول، فما الفرق بينهما؟ قلنا: في الدليل الأول بيان أن اللفظ الأول لو كان نصا لا يقبل التأويل عند الإطلاق، فإن وصله بما يقيده يبطل تلك الدلالة

كما لو قال: وقفت على زيد، ثم قال: إن كان فقيرا فهذا لا يعد تفسيرا للفظ محتمل، وإنما هو تقييد. وفي هذا الدليل بيان أن اللفظ الأول محتمل لمعنيين، ولا يجوز وصفه بظهور في أحدهما". (١)

٣٥٣. ٢٦-"إلا أن ينفصل عما بعده. فأما إذا اتصل بما بعده بين ذلك الوصل أحد المعنيين.

فقولكم: اللفظ الأول لا يخلو أن يكون ظاهرا في أحدهما أو محتملا. قلنا: قبل تمامه لا يوصف بواحد من الثلاثة، وإنما قد يوصف بالصلاح للمعاني الثلاثة. ولا يقال فيه: صرف للظاهر أصلا، فإنه لا ظاهر لكلام لم يتم بعد، وإنما ظاهر الكلام ما يظهر منه عند فراغ المتكلم.

وبهذا يتبين منشأ الغلط في عموم اللفظ الأول؛ فإن قوله: على أولادي ثم على أولادهم. عام في أولاد أولاده بلا تردد. فلا يجوز إخراج أحد منهم. وهو مقتض للترتيب أيضا؛ فإن الأولاد مرتبون على أولاد الأولاد لكن صفة هذا العموم: أهو عموم التفسير والتوزيع المقتضي لمقابلة كل فرد بفرد؟ أو عموم الشياع المقتضي لمقابلة كل فرد بكل فرد؟ ومن ادعى أن اللفظ صريح في هذا بمعنى أنه نص فيه فهو جاهل بالأدلة السمعية والأحكام الشرعية، خارج عن مناهج العقول الطبيعية؛ ومن سلم صلاح اللفظ

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٢/٤

لهما؛ وادعى رجحان أحدهما عند انقطاع الكلام: لم ننازعه فإنها ليست مسألتنا؛ وإن نازع في رجحان المعنى الأول بعد تلك الصلة فهو أيضا مخطئ قطعا.

وهذه حجة عند مثبتي **المفهوم** ونفاته؛ كالوجه الأول؛ فإن نافي **المفهوم** يقول: المسكوت لم يدخل في الثاني؛ لكن إن دخل في الأول عملت به؛ ونسلم أنه إذا غلب على الظن أو إذا علم أن لا موجب للتخصيص سوى الاختصاص بالحكم: كان **المفهوم** دليلا. فإذا تأمل قوله: على أنه من مات منهم عن غير ولد كان نصيبه لأهل طبقته. قال إن كان مراد الواقف عموم الشياع كان هذا اللفظ مقيدا لبيان مراده، ومتى دار الأمر بين أن تجعل هذه الكلمة مفسرة للفظ الأول؛ وبين أن تكون لغوا: كان حملها على الإفادة والتفسير أولى؛ لوجهين: أحدهما: أني أعتبرها؛ واعتبار كلام الواقف أولى من إهداره. والثاني: أجعلها بيانا للفظ المحتمل حينئذ؛ فأدفع بها احتمالا كنت أعمل به لولا هي؛، وإذا كان الكلام محتملا لمعنيين كان المقتضي لتعيين أحدهما قائما،". (١)

٣٥٤. ٢٧-"سواء كان ذلك الاقتضاء مانعا من النقيض أو غير مانع. فإذا حملت هذا اللفظ على البيان كنت قد وفيت المقتضى حقه من الاقتضاء وصنت الكلام الذي يميز بين الحلال والحرام عن الإهدار والإلغاء. فأين هذا ممن يأخذ بما يحتمله أول اللفظ ويهدر آخره؛ وينسب المتكلم به إلى العي واللغو.

والذي يوضح هذا أن قوله: على أنه من صيغ الاشتراط، والتقييد والشرط إنما يكون لما يحتمله العقد؛ مع أن إطلاقه لا يقتضيه. بيان ذلك أن قوله: بعت، واشتريت، لا يقتضي أجلا، ولا رهنا، ولا ضمينا ولا نقدا غير نقد البلد، ولا صفة زائدة في المبيع؛ لكن اللفظ يحتمله بمعنى أنه صالح لهذا ولهذا؛ لكن عند الإطلاق ينفي هذه الأشراء: فإن اللفظ لا يوجبها، والأصل عدمها. فمتى قال: على أن ترهنني به كذا كان هذا تفسيرا لقوله: بعتك بألف بمنزلة قوله: بألف متعلقة برهن.

الوجه الثالث: أن قوله: على أنه من مات منهم عن غير ولد كان نصيبه لذوي طبقته. دليل على أن من مات منهم عن ولد لم يكن نصيبه لذوي طبقته. وهذه دلالة **المفهوم**؛ وليس هذا موضع تقريرها؛ لكن نذكر هنا نكتا تحصل المقصود.

أحدها: أن القول بهذه الدلالة مذهب جمهور الفقهاء قديما وحديثا: من المالكية، والشافعية، والحنبلية؛

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٣/٤

بل هو نص هؤلاء الأئمة، وإنما خالف طوائف من المتكلمين مع بعض الفقهاء. فيجب أن يضاف إلى مذاهب الفقهاء ما يوافق أصولهم. فمن نسب خلاف هذا القول إلى مذهب هؤلاء كان مخطئا. وإن كان بما يتكلم به مجتهدا فيجب أن يحتوي على أدوات الاجتهاد. ومما يقضي منه العجب ظن بعض الناس أن دلالة **المفهوم** حجة في كلام الشارع دون كلام الناس: بمنزلة القياس. وهذا خلاف إجماع الناس: فإن الناس إما قائل بأن **المفهوم** من جملة دلالات الألفاظ. أو قائل إنه ليس من جملتها. أما هذا التفصيل فمحدث.

ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا هو حجة في الكلام مطلقا: واستدلوا على كونه حجة بكلام الناس. وبما ذكره أهل اللغة؛ وبأدلة عقلية تبين لكل ذي نظر أن دلالة **المفهوم** من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد، وهو دلالة من دلالات". (١)

٣٥٥. ٢٨-"اللفظ. وهذا ظاهر في كلام العلماء، والقياس ليس من دلالات الألفاظ المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلا بنص الشارع؛ بخلاف **المفهوم**؛ فإنه دليل في اللغة؛ والشارع بين الأحكام بلغة العرب

الثاني: أن هذا **المفهوم** من باب مفهوم الصفة الخاصة المذكورة بعد الاسم العام، وهذا قد وافق عليه كثير ممن خالف في الصفة المبتدأة حتى إن هذا **المفهوم** يكون حجة في الاسم غير المشتق؛ كما احتج به الشافعي وأحمد في قول النبي:

«جعلت لي الأرض مسجدا وجعلت تربتها طهورا» . وذلك أنه إذا قال: الناس رجلان مسلم وكافر فأما المسلم فيجب عليك أن تحسن إليه. علم بالاضطرار أن المتكلم قصد تخصيص المسلم بهذا الحكم؛ بخلاف ما لو قال ابتداء: يجب عليك أن تحسن إلى المسلم. فإنه قد يظن أنه إنما ذكره على العادة؛ لأنه هو المحتاج إلى بيان حكمه غالبا؛ كما في قوله: «كل المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه» وكذلك «في الإبل السائمة الزكاة» أقوى من قوله «في السائمة الزكاة» ؛ لأنه إذا قال: «في الإبل السائمة» فلو كان حكمها مع السوم وعدمه سواء لكان قد طول اللفظ ونقص المعنى أما إذا قال: " في السائمة " فقد يظن أنه خصها بالذكر لكونها أغلب الأموال، أو لكون الحاجة إلى بيانها أمس، وهذا بين، كذلك هنا إذا كان مقصوده انتقال نصيب الميت إلى طبقته مع الولد وعدمه.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٤/٤

فلو قال: فمن مات منهم كان نصيبه لذوي طبقته. كان قد عمم الحكم الذي أراده؛ واختصر اللفظ.
فإذا قال: فمن مات منهم عن غير ولد ولا نسل ولا عقب كان ما كان جاريا عليه من ذلك لمن في درجته وذوي طبقته. كان قد طول الكلام ونقص المعنى؛ بخلاف ما إذا حمل في ذلك على الاختصاص بالحكم؛ فإنه يبقى الكلام صحيحا معتبرا والواجب اعتبار كلام المصنف ما أمكن.
ولا يجوز إلغاؤه بحال مع إمكان اعتباره.". (١)

٣٥٦. ٢٩-"الوجه الثالث: أن نفاة المفهوم لإمكان أن يكون للتخصيص بالذكر سبب غير التخصيص بالحكم: أما عدم الشعور بالمسكوت، أو عدم قصد بيان حكمه، أو كون المسكوت أولى بالحكم منه، أو كونه مساويا له في بادئ الرأي، أو كونه سئل عن المنطوق، أو كونه قد جرى بسبب أوجب بيان المنطوق، أو كون الحاجة داعية إلى بيان المنطوق، أو كون الغالب على أفراد ذلك النوع هو المنطوق، فإذا علم أو غلب على الظن أن لا موجب للتخصيص بالذكر من هذه الأسباب ونحوها علم أنه إنما خصه بالذكر؛ لأنه مخصوص بالحكم.
ولهذا كان نفاة المفهوم يحتجون في مواضع كثيرة بمفهومات؛ لأنهم لا يمنعون أن يظهر قصد التخصيص في بعض المفهومات. وهذا من هذا الباب؛ فإن قوله: من مات منهم عن غير ولد. قد يشعر بالقسمين، وله مقصود في بيان الشرط؛ وليس هذا من باب التنبيه؛ فإنه إذا جعل نصيب الميت ينتقل إلى إخوته عند عدم ولده لم يلزم أن ينقله إليهم مع وجود ولده والحاجة داعية إلى بيان النوعين؛ بل لو كان النوعان عنده سواء - وقد خص بالذكر حال عدم الوالد - لكان ملبسا معميا؛ لأنه يوهم خلاف ما قصد بخلاف ما إذا حمل على التخصيص.
الرابع: أن الوصف إذا كان مناسبا اقتضى العلية. وكون الميت لم يخلف ولدا مناسبا لنقل حقه إلى أهل طبقته، فيدل على أن علة النقل إلى ذوي الطبقة الموت عن غير ولد، فيزول هذا بزوال علته، وهو وجود الولد.
الخامس: أن كل من سمع هذا الخطاب فهم منه التخصيص، وذلك يوجب أن هذا حقيقة عرفية. إما أصلية لغوية، أو طارية منقولة. وعلى التقديرين يجب حمل كلام المتصرفين عليها باتفاق الفقهاء.
واعلم أن إثبات هذا في هذه الصورة الخاصة لا يحتاج إلى بيان كون المفهوم دليلا؛ لأن المخالف في

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٥/٤

المفهوم إنما يدعي سلب العموم عن المفهومات لا عموم السلب فيها؛ فقد يكون بعض المفهومات دليلا لظهور المقصود فيها. وهذا المفهوم كذلك؛ بدليل فهم الناس منه ذلك، ومن نازع في فهم ذلك فإما فاسد العقل أو معاند.

وإذا ثبت أن هذا الكلام يقتضي عدم الانتقال إلى ذوي الطبقة مع وجود". (١)

٣٥٧. ٣٠-"الأولاد فأما أن لا يصرف إليهم ولا إلى الأولاد؛ وهو خلاف قوله: على أولادهم، ثم على أولاد أولادهم أبدا ما تناسلوا. أو يصرف إلى الأولاد فهو المطلوب.

فإن قيل: قد يسلم أن المفهوم دليل؛ لكن قد عارضه اللفظ الصريح أولا، أو اللفظ العام: فلا يترك ذلك الدليل لأجل المفهوم. قيل: عنه أجوبة:

أحدها: أن اللفظ الأول لا دلالة فيه بحال على شيء؛ لأن اللفظ إنما يصير دليلا إذا تم وقطع عما بعده. أما إذا وصل بما بعده فإنه يكون جزءا من الدليل؛ لا دليلا. وجزء الدليل ليس هو الدليل. ومن اعتقد أن الكلام المتصل بعضه ببعض يعارض آخره المقيد أوله المطلق فما درى أي شيء هو تعارض الدليلين؟ ،

الثاني: أن اللفظ الأول لو فرض تمامه ليس بصريح. كما تقدم بيانه بل هو محتمل لمعنيين. وأما كونه عاما فمسلم لكنا لا نخصه، بل نبقيه على عمومه: وإنما الكلام في صفة عمومه؛ بل ما حملناه عليه أبلغ في عمومه؛ لأن أولاد الأولاد يأخذ كل منهم في حياة أعمامه وبعد موتهم. وعلى ذلك التقدير إنما يأخذ في حياتهم فقط. واللفظ المتناول لهم في حالين أعم في المتناول لهم في أحدهما.

الثالث: لو فرض أن هذا من باب تعارض العموم والمفهوم فالصواب أن مثل هذا المفهوم يقدم على العموم، كما هو قول أكثر المالكية والشافعية والحنبلية وقد حكاه بعض الناس إجماعا من القائلين بالمفهوم؛ لأن المفهوم دليل خاص، والدليل الخاص مقدم على العام. ولا عبرة بالخلاف في المفهوم؛ فإن القياس الجلي مقدم على المفهوم؛ مع أن المخالفين في القياس قريبون من المخالفين في المفهوم؛ وخبر الواحد يخص به عموم الكتاب؛ مع أن المخالفين في خبر الواحد أكثر من المخالفين عموم الكتاب.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه مبني على أن الضمير في قوله: على أنه من مات. عائد إلى جميع من

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٦/٤

تقدم؛ وهذا ممنوع؛ فإن من الفقهاء المعتبرين من قال: إن الاستثناء في شروط الواقف إذا تعقب جملا معطوفة وإذا كان الضمير عائدا إلى الجملة الأخيرة فتبقى الجمل الأولى على ترتيبها؟". (١)

٣٥٨. ٣١-"الطبقات. والدليل عليه أن الوقوف المشروطة بمثل هذا أكثر من أن تحصى، ثم لم يفهم الناس منها إلا هذا، ولعله يخطر الاختصاص بالطبقة الأخيرة ببال واقف، ولا كاتب، ولا شاهد، ولا مستمع، ولا حاكم، ولا موقوف عليه. وإذا كان هذا هو المفهوم من هذا الكلام في عرف الناس وجب حمل كلام المتكلمين على عرفهم في خطابهم، سواء كان عرفهم موافقا للوضع اللغوي، أو مخالفا له. فإن كان موجب اللغة عود الشرط إلى الطبقات كلها فالعرف مقرر له. وإن فرض أن موجب اللغة قصره على الطبقة الأخيرة كان العرف مغيرا لذلك الوضع.

وكلام الواقفين والحالفين الموصين ونحوهم محمول على الحقائق العرفية دون اللغوية، على أنا نقول: هذا هو المفهوم من هذا الكلام في العرف والأصل تقرير اللغة لا تغييرها، فيستدل بذلك على أن هذا هو مفهوم اللفظ في اللغة؛ إذ الأصل عدم النقل.

ومن نازع في أن الناس خاصتهم وعامتهم يفهمون من هذا الكلام عند الإطلاق عود الشرط إلى الطبقات علم أنه مكابر، وإذا سلمه ونازع في حمل كلام المتصرف على المعنى الذي يفهمونه علم أنه خارج عن قوانين الشريعة. فهاتان مقدمتان يقينيتان؛ والعلم بهما مستلزم لعود الشرط إلى جميع الطبقات.

الوجه الثالث: أنه إذا حمل الكلام على عود الشرط إلى الجملة الأخيرة فقط: كانت فائدته على رأي المنازع أنه لولا هذا الشرط لاشترك العقب في جميع الوقف الذي انتقل إليهم من الطبقة التي فوقهم، والذي انتقل إليهم ممن مات منهم عن ولد، أو عن غير ولد. فإذا قال: فمن مات منهم عن غير ولد فنصيبه لذوي طبقته. أفاد ذلك أن يختص ذوو الطبقة بنصيب المتوفى إذا لم يكن له ولد؛ دون من فوقهم ومن دونهم. وهذا لم يكن مفهوما من اللفظ، وإذا كان له ولد اشترك جميع أهل الوقف في نصيب المتوفى ولده وغير ولده. وإذا حمل الكلام على عود الشرط إلى الطبقات كلها أفاد أن ينتقل نصيب المتوفى إلى طبقته إذا لم يكن له ولد. وإلى ولده إذا كان له ولد.

ومعلوم قطعا من أحوال الخلق أن من شرك بين جميع الطبقات لا ينقل نصيب الميت إلى ذوي طبقته

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٧/٤

فقط دون من هو فوقه، وإذا كان له ولد لم ينقله إلى ولده؛ بل يجعل كأحدهم، فإنه على هذا التقدير يكون قد جعل ذوي الطبقة أولى من ولد الميت، مع أنه لم يراع ترتيب الطبقات، ومعلوم أن هذا لا يقصده عاقل؛ فإن العاقل". (١)

٣٥٩. ٣٢-"بمنزلة من سكت، ثم قال: عمرو. فمن قال: إن قوله: أنت طالق ثم طالق؛ بمنزلة من سكت. ثم قال طالق؛ فقد أخطأ؛ وإنما غايته أن يكون بمنزلة من قال: أنت طالق طلاقا يتراخى عنه طلاق آخر. وهذا لا يمنع من تعلق الجميع بالشرط: تقدم أو تأخر.

فإذا كان من مذهب الشافعي وهؤلاء أن قوله: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار. بمنزلة قوله: أنت طالق فطالق فطالق إن دخلت الدار. وقوله. أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار في المدخول بها. وكذلك قوله: أنتن طوالق؛ ثم أنتن طوالق: إن دخلتن الدار. وإن الشرط تعلق بالجميع؛ فكيف يجوز أن ينسب إلى مذهبه أن العطف بما يقتضي الترتيب يوجب الصرف إلى من يليه الشرط دون السابقين؟ ، وهلا قيل هنا: إذا ثبت وقوع الطلاق نصا باللفظين الأولين؛ ولم يثبت ما يغيره: وجب تقرير الطلاق الواقع؛ بل مسألة الطلاق أولى بقصر الشرط على الجملة الأخيرة؛ لأن إحدى الطلقتين ليس لها تعلق بالأخرى من حيث الوجود؛ بل يمكن إيقاعهما معا؛ بخلاف ولد الولد، فإنهم لا يوجدون إلا متعاقبين. فالحاجة هنا داعية إلى الترتيب ما لا تدعو إليه في الطلاق.

وأيضا فإن جواز تعقيب البيع والوقف ونحوهما بالشروط متفق عليه؛ بخلاف الطلاق؛ فإن مذهب شريح وطائفة معه - وهي رواية مرجوحة عن أحمد - أن الطلاق لا يصح تعليقه بشرط متأخر، كما ذهب بعض الفقهاء من أصحاب وغيرهم إلى أنه لا يصح الاستثناء من الطلاق. فإذا كانوا قد أعادوا الشرط إلى جميع الجمل المرتبة بثم. فالقول بذلك في غيرها أولى.

وهذا الكلام لمن تدبره يجتث قاعدة من نسب إلى مذهب الشافعي ما يخالف هذا.

فإن قيل: فقد قال به بعض الفقهاء من الحنفية والحنبلية: فهؤلاء يقولون به هنا؟ قلنا: قد أسلفنا فيما مضى أن الضمير عائد إلى الجميع على أصول الجميع؛ لدليل دل على الرجوع من جهة كون الضمير حقيقة في جميع ما تقدم. وأن هذا هو المفهوم من الكلام. ثم الذي يقول بهذا يفرق بين هذا وبين

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٩/٤

الطلاق من وجوه:". (١)

٣٦٠. ٣٣-"ولهذا اتفق المسلمون في طبقات الوقف أنه لو انتفت الشروط في الطبقة الأولى أو بعضهم لم يلزم حرمان الطبقة الثانية إذا كانت الشروط موجودة فيهم؛ وإنما نازع بعضهم فيما إذا عدموا قبل زمن الاستحقاق. ولا فرق بين الصورتين.

ويبين هذا أنه لو قيل بانتقال نصيب الميت إلى إخوته لكونه من الطبقة كان ذلك مستلزما لترتيب جملة الطبقة على الطبقة؛ أو إن بعض الطبقة الثانية أو كلهم لا يستحق إلا مع عدم جميع الطبقة الأولى. ونص الواقف يبين أنه أراد ترتيب الأفراد على الأفراد؛ مع أنا نذكر في الإطلاق قولين: الأقوى ترتيب الأفراد مطلقا؛ إذ هذا هو المقصود من هذه العبارة؛ وهم يختارون تقديم ولد الميت على أخيه فيما يرثه أبوه؛ فإنه يقدم الولد على الأخ. وإن قيل بأن الوقف في هذا منقطع فقد صرح هذا الواقف بالألفاظ الدالة على الاتصال، فتعين أن ينتقل نصيبه إلى ولده.

وفي الجملة فهذا مقطوع به؛ لا يقبل نزاعا فقهيا؛ وإنما يقبل نزاعا غلطا. وقول الواقف: فمن مات من أولاد زيد، أو أولاد أولاده وترك ولدا، أو ولد ولد وإن سفل: كان نصيبه إلى ولد ولده، أو ولد ولده. يقال فيه: إما أن يكون قوله: نصيبه. يعم النصيب الذي يستحقه إذا كان متصفا بصفة الاستحقاق، سواء استحقه أو لم يستحقه، ولا يتناول إلا ما استحقه. فإن كان الأول فلا كلام وهو الأرجح؛ لأنه بعد موته ليس هو في هذه الحال مستحقا له؛ ولأنه لو كان الأب ممنوعا لانتفاء صفة مشروطة فيه مثلا: مثل أن يشترط فيهم الإسلام أو العدالة أو الفقر كأن ينتقل مع وجود المانع إلى ولده، كما ينتقل مع عدمه؛ ولأن الشيء يضاف إلى الشيء بأدنى ملابسة، فيصدق أن يقال: نصيبه بهذا الاعتبار؛ ولأن حمل اللفظ على ذلك يقتضي أن يكون كلام الواقف متناولا لجميع الصور الواقعة، فهو أولى من حمله على الإخلال بذكر البعض، ولأنه يكون مطابقا للترتيب الكلامي؛ وليس ذلك هو المفهوم من ذلك عند العامة الشارطين مثل هذا.

وهذا أيضا موجب الاعتبار والقياس النظري عند الناس في شروطهم إلى استحقاق ولد الولد الذي يكون يتيما لم يرث هو وأبوه من الجد شيئا، فيرى الواقف أن يجبره بالاستحقاق حينئذ؛ فإنه يكون

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/٣٢٤

لاحقا فيما ورث أبوه من التركة وانتقل إليه". (١)

٣٦١. ٣٤-"كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوين شبيها بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المنقولين المعقولين **المفهومين**. فإن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تلقوا عنه ما أمره الله بتبليغه إليهم من القرآن لفظه ومعناه جميعا كما قال أبو عبد الرحمن السلمي، وهو الذي روى عن عثمان - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه» . كما رواه البخاري في صحيحه

وكان يقرئ القرآن أربعين سنة، قال: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي - صلى الله عليه وسلم - عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا.

ولهذا دخل في معنى قوله «خيركم من تعلم القرآن وعلمه» تعليم حروفه ومعانيه جميعا، بل تعلم معانيه هو المقصود الأول بتعليم حروفه، وذلك هو الذي يزيد الإيمان، كما قال جندب بن عبد الله، وعبد الله بن عمر وغيرهما: تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيمانا، وإنكم تتعلمون القرآن ثم تتعلمون الإيمان.

وفي الصحيحين: عن حذيفة قال: «حدثنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حديثين، رأيت أحدهما، وأنا أنتظر الآخر: حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ونزل القرآن» ، وذكر الحديث بطوله، ولا تتسع هذه الورقة لذكر ذلك.

وإنما المقصود التنبيه على أن ذلك كله مما بلغه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى الناس. وتلقاه أصحابه عنه الإيمان والقرآن حروفه ومعانيه، وذلك مما أوحاه الله إليه كما قال تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا﴾ [الشورى: ٥٢] وتجوز القراءة في الصلاة". (٢)

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٤٨/٤

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٢٣/٤

٣٦٢. ٣٥-"ويؤيد هذا من أصلنا أنه يعضل الزانية لتختلع منه وأن الكفاءة إذا زالت في أثناء العقد فإن لها الفسخ في أحد الوجهين وإذا كانت المرأة تزني لم يكن له أن يمسكها على تلك الحال بل يفارقها وإلا كان ديوثا وكلام الإمام أحمد عامة يقتضي تحريم التزويج بالحربيات وله فيما إذا خاف على نفسه روايتان، والمنع من النكاح في أرض الحرب عام في المسلمة والكافرة ولو تزوج المرتد كافرة مرتدة كانت أو غيرها أو تزوج المرتدة كافرا ثم أسلما فالذي ينبغي أن يقال هنا أنا نقرهم على نكاحهم أو مناكحتهم كالحربي إذا نكح نكاحا فاسدا ثم أسلما فإن المعنى واحد وهذا جيد في القياس إذا قلنا: إن المرتد لا يؤمن بفعل ما تركه في الردة من العبادات لكن طرده أنه لا يحد على ما ارتكبه في الردة من المحرمات وفيه خلاف في المذهب وإن كان المنصوص أنه يحد فإذا قلنا: إنه يؤمن بقضاء ما تركه من الواجبات ويضمن ويعاقب على ما فعله من المحرمات ففيه نظر ومما يدخل في هذا كل عقود المرتدين إذا أسلموا قبل التقابض أو بعده وهذا باب واسع يدخل فيه خمسة أحكام: أهل الشرك في النكاح وتوابعه، والأموال وتوابعها أو تمالئوا على مال مسلم أو تقاسموا ميراثا ثم أسلموا بعد ذلك والدماء وتوابعها وقال القاضي في الجامع فإن كان الحر كتابيا لم يجز له أن يتزوج الأمة الكتابية.

وقال أبو العباس: مفهوم كلام الجد أنه يباح للكافر نكاح الأمة الكافرة وتباح الأمة لواجد الطول غير خائف العنت إذا شرط على السيد عتق كل من يولد منها وهو مذهب الليث لامتناع مفسدة إرقاق ولده وكذا لو تزوج أمة كتابية شرط له عتق ولدها منه والآية إنما دلت على تحريم غير المؤمنات **بالمفهوم** ولا عموم له بل يصدق بصورة ولو خشي القادر على الطول على نفسه الزنا بأمة غيره لمحبته لها ولم يبذلها سيدها له بملك أبيح له نكاحها.

وهو مروي عن الحسن البصري وغيره من السلف ولو تزوج الأمة في عدة الحرة جاز عند أصحابنا إذا كانت العدة من طلاق بائن وكان خائفا للعنت عادما لطول حرة بناء على أن علة المنع ليست هي الجمع بينهما وبين الحرة ويخرج المنع إذا منعنا من الجمع بينهما وكذلك خرج الجد في الشرح.

ذكر أصحابنا أن الزوج إذا اشترى زوجته انفسخ النكاح. وقال الحسن: إذا اشترى زوجته للعتق فأعتقها حين ملكها فهما على نكاحهما". (١)

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٦٠/٥

٣٦٣. ٣٦-"[فصل في العيوب المثبتة للفسخ]

فصل

في العيوب المثبتة للفسخ والاستحاضة عيب يثبت به فسخ النكاح في أظهر الوجهين وإذا كان الزوج صغيرا أو به جنون أو جذام أو برص فالمسألة التي في الرضاع تقتضي أن لها الفسخ في الحال ولا ينتظر وقت إمكان الوطء وعلى قياسه الزوجة إذا كانت صغيرة أو مجنونة أو عقلاء أو قرناء ويتوجه أن لا فسخ إلا عند عدم إمكان الوطء في الحال وإذا لم يقر بالعنة ولم ينكر أو قال لست أدري أعنين أنا أم لا.

فينبغي أن يكون كما لو أنكر العنة ونكل عن اليمين فإن النكول عن الجواب كالنكول عن اليمين فإن قلنا يحبس الناكل عن الجواب فالتأجيل أيسر من الحبس ولو نكل عن اليمين فيما إذا ادعى الوطء قبل التأجيل فينبغي أن يؤجل هنا كما لو نكل عن اليمين في العنة، والسنة المعتبرة في التأجيل هي الهلالية هذا هو المفهوم من كلام العلماء لكن تعليلهم بالفصول يوهم خلاف ذلك لكن ما بينهما متقارب ويتخرج إذا علمت بعنته أو اختارت المقام معه على عسرته هل لها الفسخ على روايتين ولو خرج هذا في جميع العيوب لتوجه وترد المرأة بكل عيب ينفر عن كمال الاستمتاع ولو بان الزوج عقيما فقياس قولنا بثبوت الخيار للمرأة أن لها حقا في الولد ولهذا قلنا لا يعزل عن الحرة إلا بإذنها وعن الإمام أحمد ما يقتضيه.

وروي عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أيضا وتعليل أصحابنا توقف الفسخ على الحاكم باختلاف أهل العلم فإنه إن أريد كل خيار مختلف فيه قومه يتوقف على الحاكم فخيار المعتقة يجب وهو مختلف فيه وخيارها بعد الثلاث مختلف فيه وهما لا يتوقفان على الحاكم ثم خيار امرأة المجبوب متفق عليه وهو من جملة العيوب التي قال: لا تتوقف على الحاكم ولا لما يعني الاعتذار فإن أصل خيار العنت الشرط مختلف فيه بخلاف أصل خيار المعتقة لأن أصل خيار العيب ثم خيارات البيع لا تتوقف على الحاكم مع الاختلاف والواجب أولا التفريق بين النكاح والبيع ثم لو علل بخفاء الفسخ وظهوره فإن العيوب وفوات الشرط قد تخفى وقد يتنازعون فيها بخلاف إعتاق السيد لكان أولى من تعليله بالاختلاف.

ولو قيل بأن الفسخ يثبت بتراضيهما تارة وبحكم الحاكم أخرى أو بمجرد فسخ المستحق ثم الآخر إن

أمضاه وإلا أمضاه الحاكم لتوجه وهو الأقوى ومتى أذن الحاكم". (١)

٣٦٤. ٣٧-"﴿ولما دخلوا على يوسف آوى إليه أخاه قال إني أنا أخوك فلا تبتئس بما كانوا يعملون﴾ [يوسف: ٦٩] .

فإن هذا يدل على أنه عرف أخاه نفسه، وقد قيل: إنه لم يصرح له أنه يوسف، وإنما أراد أنا مكان أخيك المفقود، ومن قال هذا قال إنه وضع السقاية في رحل أخيه والأخ لا يشعر، وهذا خلاف المفهوم من القرآن، وخلاف ما عليه الأكثرون وفيه ترويع لمن لم يستوجب الترويع، وأما على الأول فقال كعب الأحبار لما قال له إني أنا أخوك قال بنيامين فأنا لا أفارقك قال يوسف - عليه السلام - فقد علمت اغتمام والدي بي، وإذا حبستك ازداد غمه ولا يمكنني هذا إلا بعد أن أشهرك بأمر فظيع وأنسبك إلى ما لا تحتمل قال: لا أبالي فافعل ما بدا لك فإني لا أفارقك. قال فإني أدس صاعي هذا في رحلك، ثم أنادي عليك بالسرقة ليتهيأ لي ردك بعد تسريحك. قال: فافعل فذلك قوله: ﴿فلما جهزهم بجهازهم﴾ [يوسف: ٧٠] الآية فهذا التصرف في ملك الغير بما فيه أذى له في الظاهر إنما كان بإذن المالك.

ومثل هذا النوع ما ذكر أهل السير عن عدي بن حاتم - رضي الله عنه - أنه لما هم قومه بالردة بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كفهم عن ذلك وأمرهم بالتربض، وكان يأمر ابنه إذا رعى إبل الصدقة أن يبعد، فإذا جاء خاصمه بين يدي قومه وهم يضربه فيقومون فيشفعون إليه فيه، ويأمره كل ليلة أن يزداد بعدا فلما تكرر ذلك أمره ذات ليلة أن يبعد بها وجعل ينتظره بعد ما دخل الليل وهو يلوم قومه على شفاعتهم فيه ومنعهم إياه من عقوبته وهم يعتذرون عن ابنه ولا ينكرون إبطاءه حتى إذا انهار الليل ركب في طلبه فلحقه واستاق الإبل حتى قدم بها على أبي بكر - رضي الله عنه - فكانت صدقات طيئ مما استعان بها أبو بكر في قتال أهل الردة، وكذلك في الحديث الصحيح أن عديا قال لعمر - رضي الله عنهما - في بعض الأمراء: أما تعرفني يا أمير المؤمنين؟ قال: بلى أعرفك أسلمت إذا كفروا ووفيت إذا غدروا وأقبلت إذا أدبروا وعرفت إذا أنكروا.

ومثل هذا ما أذن النبي - صلى الله عليه وسلم - للوفد الذين أرادوا قتل كعب بن الأشرف أن يقولوا وأذن للحجاج بن علاط عام خيبر أن يقول وهذا كله الأمر المحتال به مباح لكون الذي قد أوذي قد

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٦٤/٥

أذن فيه، والأمر المحتال عليه طاعة لله، أو أمر مباح.". (١)

٣٦٥. ٣٨-"عند الإطلاق، وليس المحلل والمتمتع بزوج، وذلك؛ لأن النكاح في اللغة الجمع والضم على أتم الوجوه، فإن كان اجتماعا بالأبدان فهو الإيلاج الذي ليس بعده غاية في اجتماع البدنين، وإن كان اجتماعا بالعقود فهو الجمع بينهما على وجه الدوام واللزوم، ولهذا يقولون استنكحه المذي إذا لازمه وداومه، يدل على ذلك أن ابن عباس سئل عن المتعة وكان يبيحها أنكاح هي أم سفاح فقال ليست بنكاح ولا سفاح ولكنها متعة، فأخبر عمر - رضي الله عنه - أنها ليست بنكاح لما لم يكن مقصودها الدوام واللزوم.

ولهذا لم يكن يثبت فيها أحكام النكاح المختصة بالعقد من الطلاق والعدة والميراث وإنما كان يثبت فيها أحكام الوطء وكذلك قال غير ابن عباس مثل ابن مسعود وغيره من الصحابة والتابعين نسخ المتعة النكاح والطلاق والعدة والميراث فإذا كان المستمتع الذي له قصد في الاستمتاع بها إلى أجل ليس بناكح حيث لم يقصد دوام الاستمتاع ولزومه، فالمحلل الذي لم يقصد شيئا من ذلك، أولى أن لا يكون ناكحا وقوله بعد هذا نكحت أو تزوجت وهو يقصد أن يطلقها بعد ساعة أو ساعتين، وليس له فيها غرض أن تدوم معه ولا تبقى، كذب منه وخداع، وكذلك قول الولي له زوجتك أو أنكحتك وقد شارطه أنه يطلقها إذا وطئها، وهذا هو المعنى الذي ذكره ابن عمر - رضي الله عنه - حين سئل عن تحليل المرأة لزوجها فقال، ذلك السفاح لو أدرككم عمر لنكل بكم، وقال لا يزالان زانيين وإن مكثا عشرين سنة، إذا علم الله أنهما أرادا أن يحلها له، وهو معنى قول عمر لو أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما، وبين هذا أن الزوج المطلق في الخطاب إنما يعقل منه الرجل الذي يقصد مقامه ودوامه مع المرأة، بحيث نرضى مصاهرته وتعتبر كفاءته وتطيق المرأة ووليها أن يملكها، وهذا المحلل الذي جيء به للتحليل ليس بزوج وإنما هو تيس استعير لضرابه، والله عز وجل قد علم من المرأة ووليها أنهم لا يرضونه زوجا فإذا أظهروا في العقد قولهم زوجناك وأنكحناك وهم غير راضين بكونه زوجا. كان هذا خداعا واستهزاء بآيات الله سبحانه.

يؤيد هذا: أن الله سبحانه حرم هذه المطلقة حتى تنكح زوجا غيره، والنكاح المفهوم في عرف أهل

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/١٢٦

الخطاب إنما هو نكاح الرغبة، لا يعقلون عند الإطلاق إلا". (١)

٣٦٦. ٣٩-"ولا في العرف ولا في اللغة لمن قصده رد المطلقة إلى زوجها وليس له قصد في النكاح الذي هو النكاح، ولا في شيء من توابعه حقيقة ولا حكما، فإن النكاح مقصوده الاستمتاع والصلة والعشرة والصحبة، بل هو أعلى درجات الصحبة، فمن ليس قصده أن يصحب ولا يستمتع ولا أن يواصل ويعاشر بل أن يفارق لتعود إلى غيره فهو كاذب في قوله تزوجت بإظهاره خلاف ما في قلبه، وإنما هو بمنزلة من قال لرجل وكلتك أو شاركتك أو ضاربتك أو ساقيتك، وهو يقصد رفع هذا العقد وفسخه ليس له غرض في شيء من مقاصد هذه العقود، فإنه كاذب في هذا القول بمنزلة قول المنافقين نشهد إنك لرسول الله وقولهم آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين، فإن هذه الصيغ إخبارات عما في النفس من المعاني التي هي أصل العقود، ومبدأ الكلام والحقيقة التي بها يصير اللفظ قولا، ثم إنها إنما تتم قولا وكلاما باللفظ المقترن بذلك المعنى، فتصير الصيغ إنشاءات للعقود، والتصرفات من حيث إنها هي التي أثبتت الحكم وبها تم، وهي إخبارات من حيث دلالتها على المعاني التي في النفس، فهي تشبه في اللفظ أحببت وأبغضت وأردت وكرهت، وهي تشبه في المعنى قم واقعد.

وهذه الأقوال إنما تفيد الأحكام إذا قصد المتكلم بها حقيقة أو حكما ما جعلت له، أو إذا لم يقصد بها ما يناقض معناها، وهذا فيما بينه وبين الله سبحانه، وأما في الظاهر فالأمر محمول على الصحة الذي هو الأصل والغالب، وإلا لما تم تصرف.

فإذا قال: بعت وتزوجت كان هذا اللفظ دليلا على أنه قصد به معناه الذي هو المقصود به، وجعله الشارع بمنزلة القاصد إذا هزل، وباللفظ والمعنى جميعا يتم الحكم، وإن كان العبرة في الحقيقة بمعنى اللفظ حتى ينعقد النكاح بالإشارة إذا تعذرت العبارة، وينعقد بالكتابة أيضا، ومعلوم أن حقيقة العقد لم يختلف وإنما اختلفت دلالته وصفته، وهذا شأن عامة أنواع الكلام، فإنه محمول على معناه **المفهوم** منه عند الإطلاق، لا سيما الأسماء الشرعية، أعني التي علق الشارع بها أحكاما، فإن المتكلم عليه أن يقصد تلك المعاني الشرعية، والمستمع عليه أن يحملها على تلك المعاني.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٥١/٦

فإن فرض أن المتكلم لم يقصد بها ذلك لم يضر ذلك المستمع شيئا وكان". (١)

٣٦٧. ٤٠-"قائمة بغيره ولا مريدا بإرادة قائمة بغيره ولا محبا ومبغضا ولا راضيا وساخطا بحب وبغض ورضا وسخط قائم بغيره، ولا متألما ولا متنعما وفرحا وضاحكا بتألم وتنعم وفرح وضحك قائم بغيره. فكل ذلك عند الناس من العلوم الضرورية البديهية الفطرية التي لا ينازعهم فيها إلا من أحيلت فطرته. وكذلك عندهم لا يكون آمرا وناهيا بأمر ونهي لا يقوم به بل يقوم بغيره ولا يكون مخبرا ومحدثا ومنبئا بخبر وحديث ونبأ لا يقوم به بل بغيره، ولا يكون حامدا أو ذاما ومادحا ومثنيا بحمد وذم ومدح وثناء لا يقوم به بل بغيره ولا يكون مناجيا ومناديا وداعيا بنجاء ودعاء ونداء لا يقوم به بل لا يقوم إلا بغيره، ولا يكون واعدا وموعدا بوعد ووعيد لا يقوم به بل لا يقوم إلا بغيره، ولا يكون مصدقا ومكذبا بتصديق وتكذيب لا يقوم به بل لا يقوم إلا بغيره، ولا يكون حالفا ومقسما موليا بحلف وقسم ويمين لا يقوم به ولا يقوم إلا بغيره بل من أظهر العلوم الفطرية الضرورية التي علمها بنو آدم، وجوب قيام هذه الأمور بالموصوف بها، وامتناع أنها لا تقوم إلا بغيره.

فمن قال إن الحمد والثناء، والأمر والنهي، والنبأ والخبر، والوعد والوعيد، والحلف واليمين، والمناداة والمناجاة، وسائر ما يسمى ويوصف به أنواع الكلام، يمتنع أن تكون قائمة بالآمر الناهي المناجي المنادي المنبئ المخبر الواعد المتوعد الحامد المثني الذي هو الله تعالى ويجب أن تكون قائمة بغيره، فقد خالف الفطرة الضرورية المتفق عليها بين الآدميين، وبدل لغات الخلق أجمعين، ثم مع مخالفته للمعقولات واللغات فقد كذب المرسلين أجمعين، ونسبهم إلى غاية التدليس والتلبيس على المخاطبين؛ لأن الرسل أجمعين أخبروا أن لله أمرا ونهيا، وقال ويقول، وقد علم بالاضطرار أن مقصودهم أن الله هو نفسه الذي أمر ونهى، وقال: لا. إن ذلك شيء لم يقم به، بل خلقه في غيره.

ثم لو كان مقصودهم ذلك، فمعلوم أن هذا ليس هو المعروف من الخطاب، ولا **المفهوم** منه، لا عند الخاصة ولا عند العامة: بل المعروف المعلوم أن يكون الكلام قائما بالمتكلم. فلو أرادوا بكلامه وقوله أنه خلق في بعض المخلوقات كلاما؛ لكانوا قد أضلوا الخلق على زعم الجهمية ولبسوا عليهم غاية

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٧٧/٦

التلبيس، وأرادوا". (١)

٣٦٨. ٤١-"التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح في شيء، وهذا أحد مثارات غلط الغالطين في هذا الباب حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر وأن اللفظ يؤول.

النوع الثاني: من الألفاظ ما في معناه إضافة إما بأن يكون المعنى إضافة محضة كالعلو والسفول وفوق وتحت ونحو ذلك، أو أن يكون معنى ثبوتيا فيه إضافة كالعلم والحب والقدرة والعجز والسمع والبصر، فهذا النوع من الألفاظ لا يمكن أن يوجد له معنى مفرد بحسب بعض موارده لوجهين: أحدهما: أنه لم يستعمل مفردا قط.

الثاني: أن ذلك يلزم منه الاشتراك أو المجاز بل يجعل حقيقة في القدر المشترك بين موارده وما نحن فيه من هذا الباب فإن لفظ استوى لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي مثلا على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازا كما أن لفظ العلم لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي مثلا على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازا كما أن لفظ العلم لم تستعمله العرب في خصوص العرض القائم بقلب البشر المنقسم إلى ضروري ونظري حقيقة واستعملته في غيره مجازا بل هذا المعنى تارة يستعمل بلا تعدية كما في قوله تعالى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾ [القصص: ١٤] وتارة يعدى بحرف الغاية كقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة: ٢٩] وتارة يعدى بحرف الاستعلاء، ثم هذا تارة يكون صفة لله وتارة يكون صفة لخلقه، فلا يجب أن يجعل في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازا، ولا يجوز أن يفهم من استواء الله تعالى الخاصية التي تثبت للمخلوق دون الخالق، كما في قوله تعالى ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ [الذاريات: ٤٧] وقوله تعالى ﴿مما عملت أيدينا﴾ [يس: ٧١] وقوله تعالى ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ [النمل: ٨٨] . وقوله تعالى ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر﴾ [الأنبياء: ١٠٥] .". (٢)

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٧٩/٦

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٧٧/٦

٣٦٩. ٤٢-"الضرورة فإن من اعترف بوقوع شيء بعد شيء فقد اعترف بأوليته.

فإن ادعى أنه لا أول لما له أول سقطت مكالمته وأما من زعم أن الرب سبحانه تكلم بالحروف دفعة واحدة من غير ترتيب ولا تعاقب فيها فيقال لهم الحروف أصوات مختلفة لا شك في اختلافها وقد اعترف خصوصا باختلافها وزعموا أن لله ضروبا من الكلام متغايرة مختلفة على اختلاف اللغات والمقاصد في العبارات وكل صوتين مختلفين من الأصوات متضادان يستحيل اجتماعهما في المحل الواحد وقتا واحدا كما يستحيل اجتماع كل مختلفين من الألوان والذي يوضح ذلك ويكشفه أنا كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بمحل واحد جميعا. فكذلك نعلم استحالة صوت خفيض وصوت جهوري بمحل واحد في وقت واحد جميعا، وهذا واضح لا خفاء فيه والمختلف من الأصوات يتضاد كما أن المختلف من الألوان يتضاد والرب سبحانه واحد ومتصف بالوحدانية متقدس عن التجزؤ والتبعض والتعدد والتركيب والتألف، وإذا تقرر ما قلناه استحال قيام أصوات متضادة بذات موصوفة بحقيقة الوحدانية. وهذا ما لا مخلص لهم منه.

فإن تعسف من المقلدين متعسف وأثبت الرب سبحانه جسما مركبا من أبعاض متألفا من جوارح نقلنا الكلام معه إلى إبطال التجسيم وإيضاح تقدس الرب عن التبعيض والتأليف والتركيب، فيقال له هذا بعينه وأرد عليك فيما أثبته من المعاني، وهو المعنى القائم بالذات، فإن الذي نعلمه بالضرورة في الحروف نعلم نظيره بالضرورة في المعاني، فالمتكلم منا إذا تكلم ببسم الله الرحمن الرحيم، فهو بالضرورة ينطق بالاسم الأول لفظا ومعنى قبل الثاني، فيقال في هذه المعاني نظير ما قاله في الحروف.

فيقال من اعترف بأن معنى اسم الرحمن الرحيم بعد معنى بسم الله، وادعى أن هذا المعنى لا أول له، فقد خرج عن المعقول إلى جحد الضرورة، وإن زعم أن الرب تكلم بمعاني الحروف دفعة واحدة من غير تعاقب ولا ترتيب، قيل له معاني الحروف حقائق مختلفة، لا شك في اختلافها، فإن المعنى القائم بنفس المتكلم المفهوم من ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [الفاتحة: ٢] ، ليس هو المعنى القائم بالنفس المفهوم من ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ [المسد: ١] ، ولا شك في أن المعنى في صيغ الأمر ليس هو المعنى في صيغ". (١)

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/٥٤٢

٣٧٠.   ٤٣-"ترك» ، فأدخلوا فيه الحلف بالطلاق والعتاق والنذر والحلف بالله. وإنما لم يدخل مالك وأحمد وغيرهما [الحلف] بالطلاق موافقة لابن عباس؛ لأن إيقاع الطلاق ليس بحلف، وأما الحلف المنعقد: ما تضمن محلوفا به ومحلوفا عليه: إما بصيغة القسم، وإما بصيغة الجزاء، أو ما كان في معنى ذلك مما سنذكره إن شاء الله.

وهذه الدلالة بينة على أصول الشافعي وأحمد ومن وافقهم في مسألة نذر اللجاج والغضب، فإنهم احتجوا على التكفير فيه بهذه الآية، وجعلوا قوله تعالى: تحلة أيمانكم، وكفارة أيمانكم عاما في اليمين بالله واليمين بالنذر. ومعلوم أن شمول اللفظ لنذر اللجاج والغضب في الحج والعتق ونحوهما سواء.

فإن قيل: المراد بالآية اليمين بالله فقط، فإن هذا هو **المفهوم** من مطلق اليمين، ويجوز أن يكون التعريف بالألف واللام أو الإضافة – في قوله: عقدتم الأيمان، وتحلة أيمانكم – منصرفا إلى اليمين المعهود عندهم، وهي اليمين بالله. وحينئذ فلا يعم اللفظ إلا المعروف عندهم، والحلف بالطلاق ونحوه لم يكن معروفا عندهم. ولو كان اللفظ عاما، فقد علمنا أنه لم يدخل فيه اليمين التي ليست مشروعة، كاليمين بالمخلوقات، فلا يدخل فيه الحلف بالطلاق ونحوه؛ لأنه ليس من اليمين المشروعة، لقوله – صلى الله عليه وسلم: «من كان حالفا فليحلف بالله أو فليصمت» .". (١)

٣٧١.   ٤٤-"الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة بذاته. فمن لم يجوز ذلك قال: إنه لما خلق العالم لم ينتقل هو ولم يتغير؛ بل خلقه مباينا له، لم يدخل في العالم ولم يدخل العالم فيه، وحدث بينه وبين العالم إضافة التحتية، وحدوث الإضافات جائزا اتفاقا؛ بل لا بد منه. وهذا قول من يقول: الاستواء إضافة محضة، وأنه فعل فعلا في العرش صار به مستويا عليه بكونه خلق العرش تحته فلزم أن يكون هو فوقه من غير حركة من الرب ولا تحول قائم بذاته.

والجواب الثاني: جواب من يجوز قيام الأفعال الإرادية بذاته كما هو **المفهوم** من النصوص، وهؤلاء يلتزمون ما ذكر من معنى الانتقال والحركة؛ لكن منهم من يقر بالمعنى دون اللفظ لكون الشرع لم يرد بهذا اللفظ، وإنما ورد بلفظ الاستواء والمجيء والنزول ونحو ذلك.

ومنهم من يقر باللفظ أيضا ويقول إن ذلك لا يستلزم الحدوث، وأن الاستدلال بذلك على الحدوث باطل. ومن قال: إن ذلك حجة إبراهيم عليه السلام فقد أبطل، بل قصته تدل على نقيض المطلوب،

---

(١) القواعد النورانية ص/٣٣٢

كما قد بسط كلام الناس عليها في غير هذا المكان وهذا الذي احتملته هذه الورقة (١) .

[قول ابن كلاب هنا جيد]

قال ابن كلاب في بعض كتبه: وأخرج من النظر والأثر من قال: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه.

حكاه عنه شيخ الإسلام في عامة كتبه الكلامية (٢) .

قال شيخنا: وعلى ذلك [إثبات الرؤية] جميع أهل السنة وسلف

---

(١) مختصر الفتاوى المصرية ص٥٨١-٥٨٤ تفهرس تابعه جـ١/ص٨٩، ٩٤، ١١٣ من الفهارس العامة لمجموع فتاوى ابن تيمية.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص١٧٩ تفهرس تابعة جـ١/٨٩ من الفهارس العامة.". (١)

٣٧٢. ٤٥-"الجلد وإضافة الرجم إلى الجلد فليس بنسخ، ولم يحك أبو الطيب هذا القول إلا عن أبي بكر الأشعري يعني الباقلاني. وحكى ابن برهان هذا عن عبد الجبار بن أحمد، وحكى مذهبا آخر.

قال شيخنا: قلت: التحقيق في مسألة الزيادة على النص زيادة إيجاب أو تحريم أو إباحة أن الزيادة ليست نسخا إذا رفعت موجب الاستصحاب أو **المفهوم** الذي لم يثبت حكمه، إلا بمعنى النسخ العام الذي يدخل فيه التخصيص ومخالفة الاستصحاب ونحوهما، وذلك يجوز بخبر الواحد والقياس. وأما إن رفعت موجب الخطاب فهو نسخ [بمعنى] النسخ المشهور في عرف المتأخرين إن كان ذلك الموجب قد ثبت أنه مراد [بالخطاب. وأما إذا لم يثبت أنه مراد إما مع] تأخر المفسر عند من يجوز تأخره.

أو مع جواز تأخره عند من يوجب الاقتران فإنه كتخصيص العموم، مثال الأول: ضم النفي إلى الجلد ونحو ذلك، فإنه إنما رفع الاستصحاب **والمفهوم** ولم يرفع موجب الخطاب المنطوق. فالزيادة على النص بمنزلة تخصيص العموم وتقييد المطلق.

ومثال الثاني: لو أوجب النفي في حد القاذف، وكذا التفسيق ورد الشهادة متعلقا بهما فقد قال الغزالي وأبو محمد: إنه لا يكون نسخا؛ لأن ذلك تابع لجلد، لا مقصود، فأشبه نسخ عدة الحول إلى أربعة أشهر وعشر، فإن ذلك نسخ لوجوب العدة، لا تحريم نكاح الأزواج، وهكذا قال. والصواب أن نسخ

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ١/٧٠

العدة لكلا الحكمين نسخ لإيجاب الزيادة (١) ولتحريم نكاح الأزواج، فهو نسخ لبعض موجب الخطاب الذي أريد وإبقاء لبعضه وهو كتخصيص العموم الذي استقر وأبد كآية اللعان ونحوها، وكذلك على هذا إذا كانت الزيادة شرطا في صحة المزيد بحيث يكون وجود المزيد كعدمه بدون الزيادة، كزيادة ركعتين في صلاة

---

(١) نسخة: «نسخ الإيجاب والزيادة» .". (١)

٣٧٣. ٤٦-"الحضر وزيادة الأركان والشروط في العبادات؛ فإن من قال: «هذا نسخ» قال: لأن الخطاب الأول اقتضى الصحة والإجزاء مع الوجوب وقد ارتفع بالزيادة الصحة والإجزاء. وقد أجاب أبو محمد عن هذا بأن النسخ رفع جميع موجب الخطاب لا رفع بعضه، إذ رفع بعضه كتخصيص العموم وترك المفهوم، وبأنه لو كان نسخا فإنما يكون إذا استقر وثبت، ومن المحتمل أن دليل الزيادة كان مقارنا.

والتحقيق: أن الكلام في مقامين، أحدهما: أن الصحة والأجزاء من مدلول الخطاب فقط، أم من مدلول العقل، والثاني: أنه إذا كان من مدلول الخطاب فرفع بعضه هو كتخصيص العموم (١) يفرق فيه بين ما ثبت أنه مراد؛ فإن مسألة الزيادة على النص إذا رفعت بعض موجب الخطاب هي بمنزلة تخصيص العموم، فالزيادة على الخطاب بالتقييد كالنقص منه بالتخصيص. وهذه المسألة هي بعينها مسألة تقييد المطلق؛ فإن ذلك زيادة في اللفظ ونقص في المعنى، كالزيادة في الحد فإنها نقص في المحدود. والتخصيص زيادة خطاب تنقص الخطاب الأول.

فنقول: أما «المقام الأول» : فإن الصحة حصول المقصود، والإجزاء حصول الامتثال، وهذا يستفاد من معرفة المقصود والأمر، وهو إنما يعلم بالعقل مع الاستصحاب؛ فإنه لا بد أن يقال: لم يؤمر إلا بهذا، وقد امتثل، وليس المقصود إلا هذا، وقد حصل، فالعلم بالمثبت من جهة الخطاب، وبالمنفي من جهة الاستصحاب والمفهوم، فإذا أوجب زيادة رفعت موجب الاستصحاب والمفهوم، وإذا جعلها شرطا رفعت الحكم المركب من السمع والعقل، فلم ترفع حكما سمعيا؛ بل إنما رفعت ما ثبت بالاستصحاب والمفهوم، فإنه بهما تثبت الصحة

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٣٢/٢

(١) نسخة: «فرفع بعضه تخصيص يفرق» .". (١)

٣٧٤. ٤٧-"والإجزاء لا بنفس الخطاب فلا يكون رفعه نسخا. هذا هو الجواب المحقق، دون ما ذكره أبو محمد.

المقام الثاني: أنه لو رفع بعض موجب الخطاب فإن ثبت أنه مراد - كما لو ثبت أن الأمر للوجوب ثم نسخ إلى الندب، أو العموم ثم خص، أو لمطلق المعنى ثم قيد- فهذا نسخ، وإن لم يثبت أنه مراد لم يكن نسخا، وتراخي المخصص والمقيد لا يوجب أن يكون مرادا في ظاهر المذهب، وفي الرواية الأخرى: يوجب أن يكون مرادا. فإذا قيل: استقرار العموم والمفهوم إن عني به انفصال الصارف ففيه الروايتان. وإن عني به استقرار حكمه فهذا لا ينبغي أن يكون فيه خلاف مع أن كلام أبي محمد يقتضي خلاف ذلك.

فقد تحرر أن الزيادة تارة ترفع موجب الاستصحاب. وتارة ترفع موجب المفهوم. وتارة ترفع موجب الإطلاق والعموم. وفي هذين الموضعين: تارة يكون قد ثبت أن المتكلم أراد مقتضى المفهوم أو الإطلاق والعموم. وتارة لم يثبت أنه أراده. فمتى لم يثبت أنه أراده فهو كتخصيص العموم. وأما إن ثبت أنه أراده فهو بمنزلة الاستصحاب الذي قرره السمع، رفعه يكون نسخا، لكن ذلك لا لأنه مجرد زيادة على النص لكن بمعنى آخر. فالصواب ما أطلقه الأصحاب من أن الزيادة على النص ليست نسخا بحال، والقول فيها كالقول في تخصيص العموم وتقييد المطلق سواء. وأيضا فالزيادة تارة تكون في الحكم فقط، وتارة في الفعل فالأول: مثل أنه أباح الجهاد أولا ثم أوجبه، أو يندب إلى الشيء ثم يوجبه فهنا زاد الحكم من غير أن يرفع الحكم الأول، وإنما رفع موجب الاستصحاب والمفهوم، إلا أن يكون الخطاب الأول قد نفى الوجوب.

ثم الخطاب إذا دل على عدم الإيجاب وعدم التحريم فهو مثل". (٢)

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/٣٣

(٢) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/٣٤

٣٧٥. ٤٨-"الخطاب إذا استقر كان ما يرد بعده مما يوجب تركه نسخا، وكذلك ذكر أبو محمد أنه لو ثبت حكم **المفهوم** واستقر بتراخي البيان يكون نسخا.

قال شيخنا: قلت: هذا ينبني على جواز تأخير البيان: إن لم نجوزه فالتراخي يقتضي الاستقرار وإن جوزناه فالتراخي لا يقتضي الاستقرار (١) .

[شيخنا] : ... ... فصل

[إذا نسخ الأصل فهل تتبعه فروعه]

إذا نسخ الأصل تبعت فروعه، مثله القاضي بمسألتين إحداهما نسخ التوضؤ بالنبيذ النيء يتبعه المطبوخ وقد أجزأ بنية من النهار فكذلك كل صوم معين مستحق ثم نسخ وجوبه وبقي حكمه في غيره. والأولى صحيحة، وفيها نظر أيضا. فإن المنسوخ عندهم تجويز شربه فتتبعه الطهورية فإنها نفس المسألة. وأما المسألة الثانية: ففيها نظر، والصحيح فيها أن ذلك لا يوجب نسخ ذلك الحكم. وأصحابنا كثيرا ما يسلكون هذه الطريقة إلى استدلالهم (٢) ، وذلك بأن المنسوخ هو وجوب صوم يوم عاشوراء فسقط أجزاؤه بنية من النهار لعدم المحل. فأما كون الواجب يجزئ بنية من النهار فلم يتعرض لنسخه. وهذا مثل احتجاجهم في القرعة بقصة يونس، وهي في الذم. ومما يشبه نسخ بعض الأصل قرعة يونس على إلقاء نفسه في اليم، فإن الاقتراع على مثل هذا لا يجوز في شرعنا، لأن المذنب نفسه لو عرفناه لم نلقه، فهل يكون نسخ القرعة في هذا الأصل نسخا لجنس القرعة؟

---

(١) المسودة في أصول الفقه ص ١١١، ٢١٢ ف ٨/٢.

(٢) نسخة: «في استدلالهم» ." (١)

٣٧٦. ٤٩-"طريقة القاضي أن هذا لا يقع؛ لأنه يقول: ما دام حكم الأصل باقيا وجب بقاء حكم الفرع ولا يزول الفرع إلا بزوال أصله. وقال غيره: بل وجود النص يبين أن القياس فاسد؛ لأن جواز استعماله موقوف على فقد النص، فتكون العلة مخصوصة. وقال أبو الخطاب وغيره: إن كانت علة الأصل منصوصة كان نسخا.

الثالثة: أن يرد نص، ثم يجيء بعده نص حكم فرعه يخالف الأول: فهل ينسخ الأول بهذا القياس؟

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٣٦/٢

قال القاضي وابن عقيل وغيرهما: لا ينسخ به؛ بل يكون فاسدا، وفي ضمن تعليله النص على العلة المنصوصة. وقيل: ينسخ بالقياس المنصوص على علته. فالخلاف في العلة المنصوصة: عند القاضي وابن عقيل لا ينسخ ولا ينسخ به. وعند أبي الخطاب: ينسخ ولا ينسخ به. وهل يشترط في النسخ به أن يمنع من القياس على الناسخ؟ عند أبي الخطاب يشترط وعند صاحب المغني ينسخ وينسخ به.

قال شيخنا: هذا الذي فهمته من النقل فليراجع. وتعليل القاضي وغيره في مسألة نسخ المفهوم وغيرها يقتضي إجراءه مجرى المنصوص على علته، كما قال صاحب المغني.

وتحقيق الأمر في نسخ القياس: إنه إن استقر حكم ثم جاء بعده نص يعارضه كان نسخا للقياس فقط، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة. وإن لم يستقر حكمها كان مجيء النص دليلا على فساد القياس. وهكذا القول في نسخ العموم والمفهوم وكل دليل ظني بقطعي أو بظني أرجح منه؛ فإنه عند التعارض إما أن يرفع الحكم أو دلالة الدليل عليه. فالأول هو النسخ الخاص. والثاني من باب فوات الشرط أو وجود المانع. ونسخ القياس المنصوص على علته يبني على تخصيص العلة: إن جوزنا تخصيصها فهي كنسخ اللفظ العام، فيكون نسخ الفرع". (١)

٣٧٧. ٥٠-"[شيخنا] : ... ... فصل

[إذا نسخ النطق فهل ينسخ المفهوم والعلة؟]

إذا نسخ النطق فقال أبو محمد: ينسخ أيضا ما ثبت بعلة النص أو بمفهومه أو بدليله خلافا لبعض الحنفية.

قال شيخنا: قلت: قد خالفه ابن عقيل وغيره في انتساخ المفهوم الذي هو الفحوى، وكذلك خالفه الجد في العلة المنصوصة. وأما دليل الخطاب فهو كمفهوم الموافقة وأولى. ففي هذه المسائل وجهان. وجماع هذا: أن معقول الأصل الذي هو القياس والتنبيه والدليل إما أن تنسخ مفردة، أو تنسخ مع أصلها. وعلى التقديرين فالناسخ لها إما نص أو هي، فيجيء اثنا عشر قسما أو أربعة وعشرون (١)
.

[شيخنا] : ... ... فصل

[والحكم المبتدأ أيضا]

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/ ٤٠

كلام القاضي يقتضي أن هذا لا يختص بمسألة النسخ؛ بل يشمل الحكم المبتدأ؛ فإنه قال: إذا كان الناسخ مع جبريل ولم يصل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فإنه ليس بنسخ، وإن وصل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فهل يكون نسخا؟ ظاهر كلام أصحابنا أنه ليس بنسخ إلا عمن بلغه ذلك وعلم، لأنه أخذ بقصة أهل قباء، واحتج بها على إثبات خبر الواحد في رواية أبي الحارث والفضل بن زياد. ثم قال في الدليل: ولأن الخطاب لا يتوجه إلى من لا علم له به. كما لا يخاطب النائم والمجنون لعدم علمهما وتمييزهما، ولأنه لا خلاف أنه مأمور بالأمر الأول، ومتى تركه مع جهله بالناسخ كان عاصيا، فدل على أن الخطاب باق عليه. قال: واحتج المخالف بأنه لا يمتنع أن يسقط حكم الخطاب بما لم يعلم كالموكل إذا عزل وكيله وانعزل قبل العلم فلا يصح بيعه. فأجاب بأن في تلك المسألة روايتين إحداهما: لا ينعزل ويحكم بصحة بيعه، وكذلك لو مات الموكل فباع

---

(١) المسودة ص ٢٢٢ ف ٨/٢.". (١)

٣٧٨. ٥١-"وذكر ابن عقيل من هذا إذا قال: لا تقل غير بعير زيد ولا تمكن القرناء من غنمك من نطح الجماء من غنمه. قال: إذا قال هذا علم ببادرة اللفظ أنه قد حسم موارد الأذى.

قال شيخنا: هذا نوع خامس، قد يكون المنطوق غير مقصود، وإنما المقصود المسكوت من غير أن يكون قد صار دلالة عرفية وإنما هو من باب اللحن.

ويظهر الفرق بين العموم العرفي والفحوى أنا في الفحوى نقول: فهم المنطوق ثم المسكوت إذ اللازم تابع. وفي العموم نقول: فهم الجميع من اللفظ كأفراد العام. فعلى هذا يكون من باب نقل الخاص إلى العام. وعلى الأول يكون من باب استعمال الخاص وإرادة العام. ولنا في قوله: «يدك طالق» وجهان؛ بخلاف الرقبة فإنه لا تردد فيها للنقل (١) .

[شيخنا] : ... ... فصل

[المطلق والمقيد]

من أمثلة «المطلق» و «المقيد» : الأمر بالغسل بالماء في حديث أسماء وأبي ثعلبة في الثياب والأواني، والأمر بالتسبيع في خبر الولوغ، فإنه نظير العتق سواء. وهنا احتمالات:

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٤٣/٢

أحدها: أنه ترك التقييد فدل **بالمفهوم** على نفيه.

الثاني: أنه يدل بالاستصحاب.

الثالث: أنه يدل بالإمساك، فإن ترك الإيجاب والتحريم مع الحاجة إلى بيانه أو مع المقتضي له يدل على انتفائه؛ فإذا استفتي فلم يوجب ولم يحظر دل على العدم، فإذا قيد آخر وحمل هذا على هذا بالقياس

---

(١) المسودة ص ١٧٢، ١٧٣ ف ٢/١٦.". (١)

٣٧٩. ٥٢-"في الجملة، ولا يجب أن يكون **المفهوم** من الخطاب هو تأويله. وما لم يدل عليه قد لا يفهم في الجملة، ولا يجب أن يكون **المفهوم** من الخطاب هو تأويله. وما لم يدل عليه قد لا يفهم ولا يعلم وإن كان تأويلا له. وفرق بين أن يدل على معين ثم يبينه وبين ألا يدل على خصوصه بحال. مع أن المشترك والمتواطئ متقاربان في هذا الموضع. وعلى هذا سبب نزول الآية في تأويل النصارى صيغ الجمع على أن الآلهة ثلاثة، فهو تأويل في أسماء الله المضمرات، وهو نظير مذهب المشبهة، كما أن رد المشركين لاسم الرحمن إلحاد في أسمائه الظاهرة نظير مذهب الجهمية المعطلة، وتأويل اليهود في حروف المعجم أنها دالة على مقادير أزمنة الحوادث من حيث إن اللفظ فيه اشتراك ولم يبين أحد معانيه. والتأويل المذموم لا يعدو ما فعله هؤلاء في الإيمان بالله واليوم الآخر، بخلاف التأويل العملي، وبخلاف البيان الذي يفسر المراد بالخطاب من غير تعيين تأويله.

وتحرير هذا ببيان أن لفظ التأويل في الكتاب والسنة غير التأويل في ألفاظ المتأخرين، وأن بينهما عموما وخصوصا، إذ ذاك التأويل هو ما لا يدل عليه اللفظ. وهذا التأويل هو ما يدل اللفظ على خلافه. والتأويل عند الأولين غير مدلول اللفظ والعين لا تعلم بنفس الخطاب. وقد كتبت هذا في غير هذا الموضع (١) .

فصل

[الأمر المطلق وأمر الندب]

التحقيق في مسألة أمر الندب - مع قولنا: «إن الأمر المطلق يفيد الإيجاب» - أن يقال: الأمر المطلق

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/١٧٥

لا يكون إلا إيجابا وأما المندوب إليه فهو مأمور به أمرا مقيدا لا مطلقا، فيدخل في مطلق الأمر، لا في

---

(١) المسودة ص ١٦١-١٦٤، ٥٧٣ ف ١٧/٢ فيها زيادات وإيضاحات وجـ١/٢٣٦.". (١)

٣٨٠. ٥٣-"[المفهوم]

المفهوم لا عموم له عند المصنف ... والشيخ تقي الدين وغيرهم من الأصوليين، وأنه يكفي فيه صورة واحدة، كما هو مذكور في أصول الفقه (١) .

[شيخنا] : ... ... فصل

في فحوى الخطاب

[فحوى الخطاب]

منه: ما يكون المتكلم قصد التنبيه بالأدنى على الأعلى، كآية البر، فهذا معلوم أنه قصد المتكلم بهذا الخطاب، وليس قياسا وجعله قياسا غلط فإنه هو المراد بهذا الخطاب.

ومنه: ما لم يكن قصد المتكلم إلا القسم الأدنى؛ لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى. وهذا ينقسم إلى مقطوع، ومظنون. ومثالهما ما احتج به أحمد رضي الله عنه وقد سئل عن رهن المصحف عند أهل الذمة، فقال: لا «نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو» . فهذا قاطع؛ لأنه إذا نهى عما قد يكون وسيلة إلى نيلهم إياه فهو عن إنالتهم إياه أنهى وأنهى. واحتج أن لا شفقة لذمي بقوله: «إذا لقيتموهم في طريق فألجئوهم إلى أضيقه» فإذا كان ليس لهم في الطريق حق فالشفعة أحرى ألا يكون لهم فيها حق، وهذا مظنون (٢) .

---

(١) الإنصاف ٧٣/١ ف ٢٠/٢، ٢٢.

(٢) المسودة ص ٣٤٧ ف ٢٠/٢.". (٢)

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ١٨٥/٢

(٢) المستدرك على مجموع الفتاوى ١٩٩/٢

٣٨١. ٥٤-"مدلولاتها وهو محال، وكذلك الأدلة الظنية عندنا، ذكره القاضي وأبو الخطاب، وبه قال الكرخي وأبو سفيان السرخسي وأكثر الشافعية. وقال الرازي والجرجاني والجبائي وابنه: يجوز ذلك وذهب قوم إلى جوازه في القطعيات، ذكره يوسف بن الجوزي. وقد ذكر القاضي فيما اختصره من أصول الدين والفقه رأيته بخطه: لا يجوز تكافؤ الأدلة في أدلة التوحيد وصفات الله وأسمائه والقضاء والقدر. وأما دلائل الفروع مثل الصلاة والصيام والحج الزكاة وغير ذلك فيجوز أن تتكافأ وقال بعد هذا: والمجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أمرين متناقضين فحكمه حكم العامي يجب عليه أن يقلد غيره ولا يجوز القول بالتخيير (١) ، (٢) .

[شيخنا] : ... ... فصل

[انقسام المسائل إلى قطعية واجتهادية، وإلى عقلية وشرعية]

ذكر أبو المعالي أن «المسائل» قسمان: قطعية، ومجتهد فيها. والقطعية عقلية وسمعية.

فالعقلي: ما أدرك بالعقل، سواء كان لا يدرك إلا به كوجود الصانع وتوحيده وكونه متكلما (٣) .

قال: أو ما يدرك بالعقل والسمع جميعا: كمسألة الرؤية وخلف الأفعال.

وأما الشرعية: فما عرف من أحكام التكليف بنص كتاب أو سنة متواترة أو بإجماع كوجوب الصلوات وكتقديم خبر الواحد على القياس إذا كان نصا.

(١) المسودة ص ٤٤٨، ٤٤٩ ف ٢/٢٢.

(٢) المفهوم لا عموم له تقدم قبل فحوى الخطاب ص ١٠.

(٣) قلت: وقد بين ابن تيمية رحمه الله أدلة وجود الصانع وعدم اقتصارها على العقل كما بين الطريق العقلي الذي سلكه أهل الكلام انظر جـ ١: من الفهارس العامة.". (١)

٣٨٢. ٥٥-"واجب وقيل: بل مندوب، وإن نص على حكم مسألة ثم قال: «ولو قال قائل أو ذهب ذاهب إلى كذا -يعني حكما بخلاف ما نص عليه- كان مذهبا» لم يكن مذهبا للإمام أيضا كما لو قال: وقد ذهب قوم إلى كذا، قال من عنده: ويحتمل بلى، كما لو قال: تحتمل المسألة قولين (١) .

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢/٢٣٣

[شيخنا] : ... ... فصل

وهل يجعل فعله أو مفهوم كلامه مذهبا له؟ على وجهين، فإن جعلنا **المفهوم** مذهبا له فنص في مسألة على خلافه بطل **المفهوم**، وقيل: لا، فتصير المسألة على قولين إن جعلنا أول قوليه في مسألة واحدة مذهبا له (٢) .

[شيخنا] : ... ... فصل

الروايات المطلقة نصوص للإمام أحمد، وكذا قولنا: «وعنه»

وأما التنبيهات بلفظه فقولنا: «أومأ إليه أحمد» أو أشار إليه أو دل كلامه عليه أو توقف فيه» .

وأما الأوجه: فأقوال الأصحاب وتخريجهم إن كانت مأخوذة من قواعد الإمام أحمد أو إيمائه أو دليله أو تعليله أو سياق كلامه وقوته.

وإن كانت مأخوذة من نصوص الإمام أو مخرجة

منها فهي روايات مخرجة له أو منقولة من نصوصه إلى ما

يشبهها من المسائل إن قلنا: «ما قيس على كلامه مذهبا له»

وإن قلنا لا فهي أوجه لمن خرجها وقاسها، فإن خرج

من نص ونقل إلى مسألة فيها نص يخالف ما خرج فيها صار

فيها رواية منصوصة ورواية مخرجة منقولة من نصه، إذا قلنا المخرج من

---

(١) المسودة ص ٥٣٠، ٥٣١ ف ٢٦/٢

(٢) المسودة ص ٥٣٢ ف ٢٦/٢.". (١)

٣٨٣. ٥٦-"فإن قيل: ففي حديث القلتين: «أنه سئل عن الماء يكون بأرض الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب؟ فقال: إذا بلغ قلتين لم يحمل الخبث» وفي لفظ: «لم ينجسه شيء» .

قيل: حديث القلتين فيه كلام قد بسط في غير هذا الموضع، وبين أنه من كلام ابن عمر لا من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - (١) .

فإذا صح فمنطوقه موافق لغيره، وهو أن الماء إذا بلغ قلتين لم ينجسه شيء.

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٢٤٥/٢

وأما مفهومه إذا قلنا بدلالة مفهوم العدد فإنما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه مخالف للحكم في المنطوق بوجه من الوجوه لتظهر فائدة التخصيص بالقدر المعين، ولا يشترط أن يكون الحكم في كل صورة من صور المسكوت عنه مناقضة للحكم في كل صورة من صور المنطوق، وهذا مفهوم قولهم: **المفهوم** لا عموم له، فلا يلزم أن يكون كل ما لم يبلغ القلتين ينجس؛ بل إذا قيل بالمخالفة في بعض الصور حصل المقصود؛ والمقدار الكثير لا يغيره ورود ما ورد عليه في العادة؛ بخلاف القليل فإنه قد يغيره، وذلك إذا سأل عنه فإنه لا يحمل النجاسة في العادة فلا ينجسه، وما دونه فقد يحمل وقد لا يحمل، فإن حملها تنجس وإلا فلا، وحمل النجاسة هو كونها محمولة فيه.

ويحقق ذلك أيضا أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يذكر هذا التقدير ابتداء وإنما ذكره في جواب من سأله عن مياه الفلاة التي تردها السباع والدواب.

والتخصيص إذا كان له سبب غير اختصاص الحكم لم يبق حجة

---

(١) هذه نهاية المطبوع في المجموع، ويبتدي ما لم يطبع من قوله: فإذا صح منطوقه إلى آخر الفتوى، وهو تكميل لبيان الأحكام التي في صدر هذه الفتوى.". (١)

٣٨٤. ٥٧-"وقيل عنه: لا تحرم وجزم به في «المغني» والشرح على الرواية الثانية، واختاره الشيخ تقي الدين رحمه الله اعتبارا بنفسه، وقال: هو المنصوص عن الإمام أحمد في عامة أجوبته (١) .

وقال القاضي في «الجامع» : فإن كان الحر كتابيا لم يجز له أن يتزوج الأمة الكتابية. وقال أبو العباس: مفهوم كلام الجد أنه يباح للكافر نكاح الأمة الكافرة.

ولو خشي القادر على الطول على نفسه الزنا بأمة غيره لمحبته لها ولم يبذلها سيدها له بملك أبيح له نكاحها، وهو مروي عن الحسن البصري وغيره من السلف.

وبكل حال تباح الأمة لواجد الطول غير خائف العنت إذا شرط على السيد عتق كل من يولد منها، وهو مذهب الليث؛ لامتناع مفسدة إرقاق ولده.

وكذا لو تزوج أمة كتابية شرط على سيدها عتق ولدها منه. والآية إنما دلت على تحريم غير المؤمنات **بالمفهوم**، ولا عموم له؛ بل يصدق بصورة (٢) .

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ١٤/٣

وكلام الإمام أحمد عام يقتضي تحريم التزويج بالحربيات. وله فيما إذا خاف على نفسه العنت روايتان. والمنع من النكاح في أرض الحرب عام في المسلمة والكافرة (٣) .
وقيل: يحرم نكاح الحربية [من أهل الكتاب] مطلقا. وقيل: يكره

---

(١) إنصاف ٨/ ١٣٧ فيه زيادة توضيح وذكر الأبوين ف ٢٨٩.
(٢) اختيارات ٢١٦ ف ٢/ ٢٨٩.
(٣) اختيارات ٢١٥ ف ٢/ ٢٨٨.". (١)

٣٨٥. ٥٨-"الفسخ. وإن ثبت العيب لا عبرة بتمكينها، ولا فرق في ذلك بين العنة وغيرها (١) .
وخرج الشيخ تقي الدين جواز الفسخ بلا حكم في الرضا بعاجز عن الوطء كعاجز عن النفقة، قال في القاعدة الثالثة والستين: ورجح الشيخ تقي الدين أن جميع الفسوخ لا تتوقف على حكم حاكم (٢) .
فإذا كان الزوج صغيرا أو به جنون أو جذام أو برص فالمسألة التي في الرضاع تقتضي أن لها الفسخ في الحال، ولا ينتظر وقت إمكان الوطء.
وعلى قياسه الزوجة إذا كانت صغيرة أو مجنونة أو عفلاء أو قرناء.
ويتوجه أن لا فسخ إلا عند عدم إمكان الوطء في الحال (٣) .
وإن لم يقر بالعنة ولم ينكر، أو قال: لست أدري أعنين أنا، أم لا؟ فينبغي أن يكون كما لو أنكر العنة ونكل عن اليمين؛ فإن النكول عن الجواب كالنكول عن اليمين. فإن قلنا يحبس الناكل عن الجواب فالتأجيل أيسر من الحبس. ولو نكل عن اليمين فيما إذا ادعى الوطء وقبل التأجيل فينبغي أن يؤجل هنا، كما لو نكل عن اليمين في العنة.
والسنة المعتبرة في التأجيل هي الهلالية، وهذا هو المفهوم من كلام العلماء؛ لكن تعليلهم بالفصول يوهم خلاف ذلك؛ لكن ما بينهما متقارب.

---

(١) هذه عبارة الزركشي في نقله عن الشيخ تقي الدين ج ٥/ ٢٦٦ ف ٢/ ٢٩٢.

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٤/١٦٧

(٢) الإنصاف ٢١١ فيه زيادة ف ٢/ ٢٩٢.

(٣) اختيارات ٢٢١ ف ٢/ ٢٩٢.". (١)

٣٨٦. ٥٩-"الصيغتين في الجواز فقط، فإن قوله: ما رأيت من رجل، إنما هو نص في الجنس، لأن حرف من للجنس وأما نحو: ما رأيت رجلا فهو ظاهر في الجنس يقتضي العموم، ويجوز أن يراد به مع القرينة نفي الجنس الواحد، فيجوز للمتكلم أن يريد بكلامه ذلك، كما يريد به سائر الاحتمالات المرجوحة.

فإذا قال: إن خرجت إلا بإذني، ونوي خروجا واحدا نفعه ذلك، وحملت يمينه عليه، ولو كان السبب يتقضي ذلك مثل أن تطلب منه الخروج إلى لقاء الحجاج فيقول: إن خرجت بغير إذني فأنت طالق فهو كما لو حلف لا يتغدى إذا دعي إلى غداء، ففيه قولان: هما وجهان في مذهب أحمد، الصواب أنه يقتصر على ذلك الغداء؛ لأن **المفهوم** من كلام الناس عرفا، والفرق بينه وبين ألفاظ الشارع أن العبرة في كلام الشارع بعموم لفظه لا بخصوص سببه، ذلك لأن هناك تعارض قصد التخصيص وقصد التأسيس بالحكم فيرجح التأسيس، لأن كلام الشارع منصوب له وهو موجب اللفظ، وهنا لم يعرف أن غرض الحالف تأسيس المنع من الفعل، فسلمت دلالة التخصيص من معارض، فظهر أن قوله: إن خرجت بغير إذني، مثل قوله: إن خرجت إلا أن آذن لك، هذا خروج مقيد، وهذا خروج مطلق، كقوله: لا أتغدى أو لا أخرج، ومع ذلك فإن تطلق نكرة، وهذه الأفعال كلها للعموم عند الإطلاق، لأنها نكرة في سياق غير موجب فيحمل عليه إذا نواه، وكان مع السبب للخصوص على أصح القولين، وهذا ظاهر في قلوب الناس (١) .

وإن علق الطلاق على خروجها بغير إذن ثم أذن لها مرة فخرجت مرة أخرى بغير إذن طلقت، وهو مذهب أحمد؛ لأن خرجت فعل، والفعل نكرة، وهي في سياق الشرط تقتضي العموم.

---

(١) مختصر الفتاوى (٥٤٣) ، ف (٢/ ٣١٩) .". (٢)

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى ٤/١٧٧

(٢) المستدرك على مجموع الفتاوى ٥/٢٤

٣٨٧. ٦٠-"قلت: المقصود التنبيه على أن السلف فهموا حقيقة قول هؤلاء الجهمية الذي هو حقيقة قول القرامطة ومن وافقوه من الفلاسفة فإنهم ينفون الصفات وهم في الحقيقة ينفون الأسماء أيضا لكن يحتاجون إلى إطلاقها في الظاهر لأجل تظاهرهم بالإسلام ويتأولونها على أنه خلق معانيها في غيره وهذه هي القاعدة المعروفة وهو أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل دون غيره ووجب أن يشتق لذلك المحل من لفظها اسم ولا يشتق لغيره الاسم والمعتزلة تنازع أهل الإثبات في بعضها كما تنازعهم القرامطة في بعضها وطرد ذلك في أسماء الأفعال كالعادل ونحوه فإن **المفهوم** من مذهب الفقهاء وأصحاب الأئمة الأربعة وأهل الحديث والصوفية وطوائف من أهل الكلام طرد ذلك ومن لم يطرده انتقضت حجته ولا فرق في ذلك بين نوع ونوع في الحقيقة ولكن من المذاهب ما قل قائله وخفي وظهر مخالفته لما استقر في قلوب المسلمين ومنها ما كثر قائله وبقي نفور القلب عن ذلك القول ومفتتحه أعظم ولو فرض أن شخصا مؤمنا باطنا وظاهرا ولكن جهل وضل في صفة القدرة أو العلم حتى ظن أن القدرة تقوم بغيره والعلم بغيره كما هو قول الباطنية لكان حاله كحال من هو مؤمن باطنا وظاهرا وقد جهل وضل حتى اعتقد أن الكلام لا تقوم به بل بغيره وكثير من أهل المقالات قد أخرج بعض الموجودات عن قدرته ومنع قدرته عن أشياء كحال الذي قال لولده ما قال فهذه المقالات هي كفر لكن ثبوت التكفير في حق الشخص المعين موقوف على قيام الحجة التي يكفر تاركها وإن أطلق القول بتكفير من يقول ذلك فهو مثل إطلاق القول بنصوص الوعيد مع أن ثبوت حكم الوعيد في حق الشخص المعين موقوف". (١)

٣٨٨. ٦١-"إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات كما عرف موسى صلى الله عليه وسلم في جواب قول فرعون: ﴿وما رب العالمين﴾ فقالوا إن الرب المقدس المنزه عن **المفهوم** الظاهر من معاني هذه الصفات هو محرك السماوات ومدبرها.

والصنف الثاني: ترقوا عن هؤلاء من حيث ظهر لهم أن في السموات كثرة وأن محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى فلكا وفيهم كثرة وأما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية فنسبة الكواكب إلى الأنوار المحسوسة ثم لاح لهم أن هذه السماوات في ضمن فلك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة

---

(١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ص/٣٥٣

وقالوا الرب هو المحرك للجرم الأقصى المنطوي على الأفلاك كلها إذا الكثرة منتفية عنه.
والصنف الثالث: ترقوا عن هؤلاء وقالوا إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين وعبادة له وطاعة من عبد من عباده يسمى ملكا نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار". (١)

٣٨٩. ٦٢-"نكح سوى نفسه" إلى أن قال: "فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة". فصرح بأن الحق المنزه هو الخلق المشبه وصرح بأنه المنعوت بكل نعت مذموم ومحمود وصرح بأنه أبو سعيد الخراز وغيره من أسماء المحدثات كما صرح بأن المسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست إلا هو وقال أيضا: "إعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق هو في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب ولكن إذا أطلقناه وقالا به فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ويتخيل أنه في الحاصل وهو في الفائت وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ولا سيما وقد علم أن ألسنة الشرائع الإليهة إذا نطقت عن الحق تعالى لما نطقت به إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول". (٢)

٣٩٠. ٦٣-"الوجه الحادي عشر أن يقال أعظم الناس نفيا للصفات غلاة الفلاسفة والقرامطة وأئمتهم من المشركين الصابئين وغيرهم وهم لابد إذا أثبتوا الصانع أن يثبتوا وجوده ويثبتوا أنه واجب الوجود غير ممكن الوجود وأنه ابتدع العالم سواء قالوا إنه علة أو والد أو غير ذلك فمسمى الوجود إن كان هو مسمى الوجوب لزم أن يكون كل موجود واجبا بنفسه وهو خلاف المشهود بالإحساس وإن كان هذا المسمى ليس هذا المسمى ففيه معنيان وجود ووجوب وليس الوجوب مجرد عدم إذ هو توكيد الوجود والعدم المحض لا يؤكد الوجود فإن كان لفظ الأحد والواحد يمنع تعدد المعاني المفهومة الثبوتية

---

(١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ص/٣٦٣

(٢) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ص/٥٢٤

بالكلية كما يزعم ابن سينا وذووه من مرتدة العرب المتبعين لمرتدة الصابئة أنه إذا كان واحدا من كل وجه فليس فيه تعدد من جهة الصفة ولا من جهة القدر ويعبر عن ذلك بأنه ليس فيه أجزاء حد ولا أجزاء كم لزم أن يكون الوجوب والوجود والإبداع معنى واحدا وهو معلوم الفساد بالبديهة وإن كان هو في نفسه". (١)

٣٩١. ٦٤-"متسما بالأحد والواحد مع ثبوت هذه المعاني المتعددة علم أن هذا الاسم لا يوجب نفي الصفات بل هو سبحانه أحد واحد لا شبيه له ولا شريك وليس كمثله شيء بوجه من الوجوه وكذلك هوأيضا ذات وهو قائم بنفسه باتفاق الخلائق كلهم وسائر الذوات وكل ما هو قائم بنفسه يشاركه في هذا الاسم ومعناه كما يشاركه في اسم الوجود ومعناه وهو سبحانه يتميز عن سائر الذوات وسائر ما هو قائم بنفسه بما هو مختص به من حقيقته التي تميز بها وانفرد واختص عن غيره كما تميز بوجوب وجوده وخصوص تلك الحقيقة ليس هو المعنى العام المفهوم من القيام بالنفس ومن الذوات كما أن خصوص وجوب الوجود ليس هو المعنى العام المفهوم من الوجود فسواء سمى المسمي هذا تعدادا أو تركيبا أو لم يسمه هو ثابت في نفس الأمر لا يمكن دفعه والحقائق الثابتة لا تدفع بالعبارات المجملة المبهمة وإن شنع بها الجاهلون الوجه الثاني عشر قوله إن مثبتة الجوهر الفرد يمكنهم الاحتجاج بهذه الآية على نفي كونه جوهرا فردا من وجه". (٢)

٣٩٢. ٦٥-"الممتنع عليه فكذلك كونه حيا عالما قادرا وله حياة وعلم وقدرة وسنتكلم على قوله إن هذا ليس من باب قياس الشاهد على الغائب وأما ما ذكره من التقسيم فيقال له في الوجه السادس أن ما ذكرته من التقسيم يرد نظيره في كل ما يثبت للرب فإنه يقال إذا أشرناإلى صفة أو معنى أو حكم كعلمه وقدرته أو عالميته أو قادريته أو وجوبه ووجوده أو كونه عاقلا ومعقولا وعقلا ونحو ذلك فإما أن تكون الصفة أو المعنى أو الحكم الآخر هو إياه أو هو غيره فإن كان هو إياه لزم أن يكون كونه حيا هو كونه عالما وكونه عالما هو كونه قادرا وكونه موجودا هو كونه فاعلا وكونه فاعلا هو كونه عاقلا ومعقولا وعقلا وهذا يفضي إلى تجويز جعل المعاني المختلفة معنى واحدا وأن يكون كل عرض

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٢١٢/٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٢١٣/٣

وصفة قامت بموصوف صفة واحدة وهذا شك في البديهيات فهذا نظير ما ألزموه للمنازع فإنه يجب الاعتراف بثبوت معنيين ليس المفهوم من أحدهما هو". (١)

٣٩٣.   ٦٦-"المفهوم الآخر وهذا قد قررناه فيما تقدم فإن كان ثبوت هذه المعاني يستلزم التركيب والانقسام كان ذلك لازما على كل تقدير وإن لم يكن مستلزما للتركيب والانقسام لم يكن ما ذكره مستلزما للتركيب والانقسام فإن مدار الأمر على ثبوت شيئين ليس أحدهما هو الآخر وهذا موجود في الموضعين وهذا يتقرر بالوجه السابع وهو أن يقال المراد بالغيرين إما أن يكون ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر أو ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر فإن كان المراد بالغيرين هو الأول لم يجب أن يكون ما فوق المشار إليه غيره إلا إذا جاز وجود أحدهما دون الآخر وهذا ممتنع في حق الله تعالى بالاتفاق وبأنه واجب الوجود بنفسه على ما هو عليه كما هو مقرر في موضعه ثم قد يقال في سائر المعاني إنه يجوز وجود أحدهما دون". (٢)

٣٩٤.   ٦٧-"والثاني كونه مانعا لغيره بأن يحصل بحيث هو والثالث كونه بحال لو ضم إليه أمثاله حصل حجم كبير ومقدار عظيم ولاشك أن كلما يحصل في الحيز فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لابد وأن يكون لها في نفسها الحجمية والمقدار وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحجام ثم إنا قد دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لابد وأن يكون ذاتيا وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة والاختلاف إنما وقع في الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور والوجه الثاني أن السؤال الذي ذكرتم إن صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر". (٣)

٣٩٥.   ٦٨-"وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحكام ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لابد وأن يكون هو الذات يقال هذا هو الذي أحلت عليه الاحتجاج على تماثل المتحيزات فإيرادك لذلك السؤال ثم كونك تذكر في الجواب من ما قد أحلت

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٣/٤٨٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٣/٤٨٥

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤/٦٢

عليه تكرير محض بلا فائدة فالواجب إما ذكر الحجة الدالة على التماثل إما ابتداء وإما جوابا وأما ترك هذا السؤال للجواب فإنه لم يحصل به التقريب ثم يقال في الوجه الرابع قد قدمنا أن هذا المشترك وهو". (١)

٣٩٦. ٦٩-"مركب ومع عدم تماثلهما يكون مركبا وليس الأمر كذلك بلا نزاع وأيضا فإنه على هذا التقدير الأجزاء المختلفة في الحقيقة وإذا كانت مختلفة في الحقيقة لم يلزم أن يجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر بل يمتنع تساويهما فيما يجب ويجوز ويمتنع فلو وجب أن يقوم كل منهما مقام الآخر لكانت متماثلة والتقدير أنها مختلفة هذا تناقض فعلم أنه يمتنع مع كون الأجزاء غير منقسمة وهي مختلفة في الحقيقة أن يقوم بعضها مقام البعض وحينئذ فيبطل لزوم تفرقها بل يقال إذا كان تفرقها يوجب قيام بعضها مقام بعض امتنع تفرقها مع كونها مختلفة لأن الحقائق المختلفة يمتنع أن يقوم بعضها مقام بعض هذا إن أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة وهو المفهوم من إطلاق تفرقها وإن أراد بالأجزاء الأجزاء الكبار قيل الوجه التاسع وهو أن المعنى أنه مركب من أجزاء كبار بحيث يلزم إذا كانت مختلفة أن يكون الجزء منها ينحل إلى أجزاء لا تنقسم وقد قلت إما أن تكون متماثلة أو مختلفة فيقال لك نقدر أنها متماثلة وهي وإن كانت متماثلة في الصفة". (٢)

٣٩٧. ٧٠-"ويقولون أجزاء الحد وأجزاء الكم والقدر فهم إذا أثبتوا هذه المعاني كانوا مضطرين إلى القول بثبوت هذه الأمور التي يسمونها أجزاء وصفات ذاتية ونحو ذلك ومتى ادعوا أنها أمور ليست وجودية وأن المفهوم منها واحد كانوا من أعظم الناس مكابرة للضروريات في كل واحدة من الدعوتين ومتى أقروا بما هو معلوم بالفطرة الضرورية وبما هو أجلى العلوم البديهية أنها أمور وجودية وليس أحدهما هو الآخر فقد أقروا بما منه فروا وهذا شأن من فر من الحق الذي لا يفر منه إلا إليه ولا ملجأ منه إلا إليه قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون (٤٩) [الذاريات ٤٩] قالوا لتعلموا أن خالق الأزواج واحد فأخبر أن لكل شيء ندا ونظيرا خلاف زعم الذين جعلوا له ولدا وقالوا لم يتولد

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٦٨/٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ١٤٥/٤

عنه ولم يصدر عنه إلا". (١)

٣٩٨. ٧١-"أن يجعل بالقياس على بني آدم وهذا ليس من ظاهر الخطاب وكذلك جعله للأعين الكثيرة في الوجه الواحد ليس في ظاهر القرآن ما يدل على هذا وإنما قالع بالقياس على عيون بني آدم التي في وجوههم الثالث أنه من أين في ظاهر القرآن أنه ليس لله إلا ساق واحد وجنب واحد فإنه قال أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله [الزمر ٥٦] وقال يوم يكشف عن ساق [القلم ٤٢] وعلى تقدير أن يكون هذا من صفات الله فليس في القرآن ما يوجب أن لايكون لله إلا ساق واحد وجنب واحد فإنه لو دل على إثبات جنب واحد وساق واحد وسكت عن نفي الزيادة لم يكن ذلك دليلا على النفي إلا عند القائلين بمفهوم الاسم واللقب لأنه متى كن للتخصيص بالذكر سبب غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مرادا بلا نزاع ولم يكن المقصود بالخطاب في الآيتين إثبات الصفة حتى يكون المقصود تخصيص أحد الأمرين بالذكر بل قد يكون المقصود حكما آخر مثل بيان تفريط العبد وبيان سجود العباد إذا كشف عن ساق وهذا الحكم قد يختص بالمذكور دون غيره مثل أن". (٢)

٣٩٩. ٧٢-"يقال هب أنه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة فمن أين في الكلام أنه ليس له إلا ساق واحدة والقائل إذا قال كشفت عن يدي أو عن عيني أو عن ساقي أو قدمي لم يكن ظاهر هذا أنه ليس له إلا واحد من ذلك بل قد يقال إنه لم يكشف إلا عن واحد فدعواه النفي في ظاهر القرآن دعوى باطلة وهو ممن لايقول بمفهوم الصفة فكيف بما ليس من باب المفهوم بحال فكيف وليس في القرآن ما يقتضي إثبات الوحدة العينية وذلك أن قوله يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله [الزمر ٥٦] اسم جنس مضاف ومثل هذا إما أن يكون ظاهره العموم على القول المختار كالمعرف باللام عند الجمهور وإما أن يكون العموم كثيرا فيه كقوله ليلة الصيام [البقرة ١٨٧] وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها [إبراهيم ٣٤] ولو كان هذا صفة لكان بمنزلة قوله بيده الملك [الملك ١] وبيدك الخير [آل عمران ٢٦] وولتصنع على عيني (٣٩) [طه ٣٩] الوجه الرابع أنه يقال من أين في ظاهر القرآن

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٢١/٥
(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٦٤/٥

إثبات جنب واحد صفة لله ومن المعلوم أن هذا لا يثبته جميع مثبتة الصفات الخبرية بل كثير منهم ينفون ذلك بل ينفون قول أحد". (١)

٤٠٠. ٧٣-"فصل قال الرازي الثامن قوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد [النحل ٢٦] ولابد فيه من التأويل والكلام على هذا أن يقال التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر لدليل وهذه الآية ليس ظاهرها والمعنى المفهوم منها أن الله سبحانه نفسه جاءت ذاته من أسفل الجدران كما تجيء الهوام والحشرات من أسفل البنيان وكما يخرج المحاصرون للحصون من أسفلها إذا نقبوا الأساس بل ظاهرها المراد هدم الله بنيانهم من أصله والقواعد جمع قاعدة وهي الأساس وكان بعضهم يقول هذا مثل للاستئصال وإنما معناه أن الله استأصلهم والعرب تقول ذلك إذا استؤصل الشيء قاله ابن جرير وفي كتب اللغة يقال". (٢)

٤٠١. ٧٤-"فإن الله تعالى لم يخاطبنا بما لا نعقله ولا نفهمه إلا أنا لا ننكر التأويل في بعض ما تدعو إليه الحاجة من الكلام والعدول عن ظاهر اللفظ وموضوعه لقيام دليل يوجبه أو ضرورة تلجئ إليه فأما أن يكون الظاهر المفهوم وهو الحجة والبيان بلا حجة ولا بيان فلا يجوز ذلك وكفانا أن ننفي الكيفية عن صفات الله تعالى فأما أن نبطل الصفات مع ورود التوقيف بها فلا يجوز ذلك في حق دين ولا دلالة علم وهذا الباب من نوع العلم الذي يلزمنا الإيمان بظاهره لوقوع الحجة به وقيام الدليل عليه من جهة التوقيف ولا يجوز لنا البحث عن باطنه والكشف عن علته كما لا يجوز لنا ذلك في معرفة ذات الله سبحانه وتعالى بل يصح الإيمان والعلم به وبأنينه من غير علم بالمائية التي". (٣)

٤٠٢. ٧٥-"وأما قول سفيان في قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم [الحديد ٤] وقوله إلا هو رابعهم [المجادلة ٧] أنه علمه وكذلك قوله ونحن أقرب إليه من حبل الوريد (١٦) [ق ١٦] أنه علمه فاعلم أن هذا في الحقيقة ليس بتأويل بل هو المفهوم من خطاب الأعلى مع الأدنى فإن في وضع اللغة إذا صدر مثل هذه اللفظة من السادة مع العبيد لا يفهم إلا التقريب والهداية والإعانة والرعاية كما قال

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٦٥/٥

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٩١/٦

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٢٣٥/٦

تعالى لموسى وهارون اذهبا إلى فرعون إنه طغى (٤٣) فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى (٤٤) [طه ٤٣-٤٤] فقال موسى لهارون ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى (٤٥) [طه ٤٥] فقال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى (٤٦) [طه ٤٦] ومعلوم أن هذا الخطاب لا يفهم منه إلا الإعانة والرعاية والهداية كما قال صلى الله عليه وسلم لسعد إرم وأنا معك". (١)

٤٠٣. ٧٦-"في المنام لكن هذا الحديث بهذا اللفظ المذكور في ليلة الإسراء من الموضوعات المكذوبات كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل لما كانت ليلة أسري بي رأيت ربي في أحسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الأعلى وإنما ذكر أن ربه أتاه في المنام وقال له هذا ووضع يده بين كتفيه بالمدينة في منامه ولهذا لم يحتج أحد من علماء الحديث بهذا بل رووه للاحتجاج ولم يثبته أحد في الأحاديث المعروفة عند أهل العلم بالحديث كما بيناه فتبين أن القاضي ليس معه ما اعتمد عليه في رواية اليقظة إلا قول ابن عباس وآية النجم وقول ابن عباس قد جمعنا ألفاظه فأبلغ مايقال لمن يثبت رؤية العين أن ابن عباس أراد بالمطلق رؤية العين لوجوه أحدها أن يقال هذا المفهوم من مطلق الرؤية والثاني لأن عائشة قالت من زعم أن محمدا رأى ربه". (٢)

٤٠٤. ٧٧-"راكبا أو قاعدا أو في حال حسنة ونحو ذلك أو في أحسن صورة لأن من لغتهم أن ما يصلح للفاعل والمفعول لا يجوز فيه ترك الترتيب إلا إذا أمن اللبس فلا يقولون ضرب موسى عيسى إلا إذا كان الأول هو الضارب ويقول أكل الكمثرى موسى يقدمون المفعول لظهور المعنى بالرتبة فقول القائل في أحسن صورة وفي حال حسنة ونحو ذلك لا يجوز تعليقه إلا بما هو الأقرب إليه فإذا كان المفعول هو المتأخر وهو الأقرب إليه تعلق به وإذا أريد تعليقه بالفاعل أخر أو أعيد ذكره مثل أن يقال جئته وأنا في أحسن صورة أو لم يأت الأمير إلا وأنا في أحسن صورة ونحو ذلك وبهذا يظهر الفرق بين هذا وبين قول القائل دخلت على الأمير في أحسن هيئة فإن دخوله على الأمير يشعر بأنه كان هو المتحول المتنقل والأمير يتجمل للقائه ألا ترى أنه لو قال رأيت الأمير في أحسن هيئة أو في أحسن صورة لم يكن المفهوم منه إلا أن الأمير هم الذي في أحسن هيئة وأحسن صورة فيعطى كل لفظ تركيبه

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٠٧/٦

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٢٨٨/٧

وحقه لا يقاس هذا بهذا مع اختلاف تعيينها الخامس أن قوله في الوجه الأول يكون المعنى أن الله زين خلقه وجمل صورته عندما رأى ربه". (١)

٤٠٥. ٧٨-"منا فإنه نفى عن الله تعالى هذه الإدراكات والأول مذهب القاضي والإمام والدليل على ذلك ما ذكرناه في باب السمع والبصر فإذا كان هو وأئمة مشايخه يقولون إن الله تعالى يدرك الأجسام باللمس لم يصح أن ينفي مماسته للأجسام وهذا هو المفهوم من اللقاء على سبيل المجاورة ولكن دعواه اتفاق الخلائق على عدم قول ذلك مثل قول المعتزلة الذين ناظرهم في ذلك معلوم بالضرورة ثم إنه لم يقبل ذلك منهم وأثبته والحكم بينهم له موضع غير هذا وإنما الغرض نفي ما ادعاه حتى لمذهبه بل إذا كان قد ذكر عن المعتزلة البصريين أن كون الله عز وجل حيا يقتضي إدراك هذه الأمور بشرط حضورها يعنون إدراك اللمس وما معه فكيف بغيرهم والمعتزلة". (٢)

٤٠٦. ٧٩-"فصب قال الرازي واعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فهو هنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر وإنما الصعب المشكل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في أحد المفهومين ومرجوحا في الآخر ثم إن الراجح يكون باطلا والمرجوح حقا مثاله في القرآن قوله تعالى وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها [الإسراء ١٦] فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء [الأعراف ٢٨] ردا على الكفار فيما حكى عنهم وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها". (٣)

٤٠٧. ٨٠-"[الأعراف ٢٨] وكذلك قوله تعالى نسوا الله فنسيهم [التوبة ٦٧] قال وظاهر النسيان ما كان ضد العلم ومرجوحه الترك في قوله تعالى فأنساهم أنفسهم [الحشر ١٩] ومحكمه قوله تعالى وما كان ربك نسيا (٦٤) [مريم ٦٤] وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى (٥٢) [طه ٥٢] قال فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه وبالله التوفيق وعلى هذا استدراكات أحدها قوله إن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فهنا يتوقف الذهن فيقال استواء المفهومين إن كان مع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٣٥٩/٧

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٢/٨

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٠٢/٨

إرادتهما فاللفظ علم شامل وإن كان مع إرادة أحدهما فالاستواء إما أن يكون لاستواء دليلهما بحيث لا يختص المراد بما يدل عليه بل يكون الدليل على المراد وغير المراد سواء وإما أن يكون الاستواء في ذهن المستمع لكونه لم يعرف رجحان دليل المراد وهكذا توقف". (١)

٤٠٨. ٨١-"الإنسان في سائر العلوم ومعرفة الأحكام الشرعية إنما يكون لانتفاء الدليل المرجح للحق في نفس الأمر فتكون الأدلة متكافئة في نفس الأمر ويكون على كل واحد منهما دليل وإما أن يكون التكافؤ في ذهن الناظر لكونه لم يعرف الدليل الراجح لعجزه عن معرفته أو تفريطه وتركه النظر والبحث التام فإن كان التساوي لهذا المعنى وهو قصور الناظر أو تقصيره فهذا موجود في كل كلام وفي كل دليل ولا يلزم من ذلك أن يكون الأمر بالنسبة إلى المفهومين على السواء بل اللفظ دل على أحدهما دون الآخر لكن المستمع الناظر لم يعرف دلالته وحينئذ فعلى هذا التقدير القرآن كله محكم قد بين المراد به وإنما الاشتباه في بعض الآيات لنقص فهم الناظر وقد أخبر الله تعالى أنه أحكم آياته وأنها مبينة وأنها هدى وأنها نور وهذا إنما يكون إذا كانت مبينة لما أراده وعناه وأما إذا كان لا فرق فيها بين المراد وغيره لا يدل على واحد". (٢)

٤٠٩. ٨٢-"وإذا كان كذلك لم يكن لأحد الجزم بأن ما توقف فيه ذهنه وأذهان من هم أعلم منه فلم يفهموه أن ذلك لنقص في البيان أو لكونه لم يذكر ما يدل على المراد بل كل ذلك قد يكون لنقص علم المستمع الوجه الثاني قوله إنما الصعب المشكل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في أحد المفهومين ومرجوحا في الآخر ثم إن المرجوح يكون حقا والراجح باطلا يقال رجحان أحدهما في أصل الوضع إنما يكون إذا كان مجردا عن القرينة كما يترجح عند الإطلاق لفظ الأسد والحمار والبحر والسيف أن المراد هو السبع والبهيمة والماء والحديد وأما إذا قيل عن خالد إنه سيف سله الله عز وجل على المشركين كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ذلك". (٣)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٨/٤٠٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٨/٤٠٤

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٨/٤١٥

٤١٠. ٨٣-"ومن لم يجعله كناية فإما أن يقيس عليه ما كان في معناه فلا يقع به طلاق، وإما أن لا يقيس، فإن لم يقس فإنه يقول: اللفظ إذا كان صريحا في حكم ووجد نفاذا لم يكن كناية في غيره، وجعلوا هذا هو عمدتهم في الفرق بين الطلاق بالظهار والطلاق بغيره، فيقولون: الظهار صريح في حكم، وقد وجد نفاذا فيه، فلا يكون كناية في الطلاق، بخلاف غيره من الألفاظ، مثل لفظ الحرام والخلية والبرية، فإن تلك ليست صريحة في حكم، فلهذا كانت كناية في الطلاق.

فيقال: هذا الفرق باطل من وجوه:

أحدها: أن قول القائل "اللفظ إذا كان صريحا في حكم ووجد نفاذا لم يكن كناية في غيره" دعوى مجردة لم يقم عليها دليلا، ولم يثبتها بنص ولا إجماع ولا قياس صحيح.

الوجه الثاني: أن يقال: هذه الدعوى باطلة، فإن اللفظ الصريح في حكم ليس من شرطه أن لا يكون مستعملا في غيره، لا مطلقا ولا مقيدا، بل ولا يجب أن يكون نصا فيه، بل إذا كان ظاهرا فيه بحيث يكون هو المفهوم عند الإطلاق فهو صريح فيه، وإن كان محتملا لغيره، وإن كان قد يراد به غيره مع التقييد والقرينة، وحينئذ فإذا كان صريحا في حكم فمعناه أن المفهوم منه عند الإطلاق هو المعنى المقتضي لذلك الحكم. كلفظ التطليق، هو عند الإطلاق يفهم منه إيقاع الطلاق، وإن قيل: إنه صريح في المعنى الموجب للحكم فهو صريح في الإيقاع المقتضي للوقوع، وكذلك إن قيل: هو صريح فيهما. وإذا كان هذا معنى الصريح أمكن أن يكون مستعملا في معنى آخر يريده به المتكلم مع القرينة، وحينئذ فلا يكون صريحا في معنى مانعا عن استعماله في معنى آخر، كسائر الألفاظ التي هي ظاهرة في". (١)

٤١١. ٨٤-"أمرهم به وقالوا فيه طاعة، وهو غير المقول، ليس المراد أنهم بيتوا لفظا غير اللفظ الذي لفظت به، فإن هذا لا يضر إذا كان المعنى موافقا لما قاله.

وقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون (٢) كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون (٣)) (١) . فقوله "مالا تفعلون" هو مفعول القول، وهو المقول، وهم قالوا: لو نعلم أحب الأعمال إلى الله لفعلناه، فكان إخبارهم عن أنفسهم أنهم إذا علموا الأحب فعلوه، ووعدهم بذلك، والمقول هو فعلهم للأحب، وهو الموعود به المخبر عنه، فلامهم على أن قالوا مقولا هو موعود مخبر به ولم

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٣٨٩/١

يفعلوه، وكان الفعل نفسه هو المقول، فالمقول هو المخبر عنه إن كان القول خبرا، والمأمور به والمنهي عنه إن كان القول أمرا أو نهيا. فإذا قال: لا أفعل، ثم فعل، فقد عاد لما قال، وإذا قال لأفعلن، ولم يفعل، فلم يفعل ما قال. وهذا هو المعنى **المفهوم** في مثل هذا اللفظ عند عامة الناس الخاصة والعامة، بل وفي سائر اللغات، فإذا قيل: فلان قد حلف أن لا يكلم فلانا، أو قال: لا أكلمه، ثم عاد إلى ما قال، فهموا منه أنه عاد إلى أن يكلمه، لم يفهموا أن ما مصدرية.

فصل

ومعنى قوله (ثم يعودون لما قالوا) (٢) أي إلى الذي امتنعوا عنه بقولهم، فإن القول إذا كان خبرا فالمقول هو المخبر عنه، وإن كان أمرا فالمقول هو المأمور به، وإن كان نهيا فالمقول هو المنهي عنه.

---

(١) سورة الصف: ٢-٣.

(٢) سورة المجادلة: ٢."، (١)

٤١٢. ٨٥-"مع الأب والزوج، بل إنما أعطاها (١) الله الثلث إذا ورثت المال هي والأب، فكان القرآن قد دل على أن ما ورثه هي والأب تأخذ ثلثه، والأب ثلثيه. واستدل بهذا أكابر الصحابة: كعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وزيد (٢) رضي الله عنهم وجمهور العلماء، على أن ما يبقى بعد فرض الزوجين، يكونان فيه أثلاثا، قياسا على جميع المال إذا اشتركا فيه، وكما يشتركان فيما يبقى بعد الدين والوصية.

ومفهوم القرآن ينفي أن تأخذ الأم الثلث مطلقا، [فمن أعطاها الثلث مطلقا] (٣) حتى مع الزوجين (٤) ، فقد خالف مفهوم القرآن. وأما الجمهور فقد عملوا **بالمفهوم**، فلم يجعلوا ميراثها إذا ورثه أبوه كميراثها إذا لم يرثه، بل إن ورثه أبواه فلأمه الثلث مطلقا، وأما إذا لم يرثه أبواه، بل ورثه مع من دون الأب: كالجد والعم والأخ، فهي بالثلث أولى، فإنها إذا أخذت الثلث مع الأب

= ٢٥٧) و"المغني" (٩/٢٣-٢٤) و"تفسير القرطبي" (٥/٥٦، ٥٧) و"تفسير ابن كثير" (١/٤٦٩) .

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ١/٤٠٦

(١) س، ع: "أعطى". والمثبت من سائر النسخ.
(٢) كما أخرج عنهم عبد الرزاق (١٠/٢٥٢-٢٥٤) وسعيد بن منصور (٣: ١/ ٥٤-٥٦) والدارمي (٢٨٦٨-٢٨٧٦) والحاكم في "المستدرك" (٤/٣٣٥- ٣٣٦) .
(٣) ساقطة من النسختين، والزيادة من سائر النسخ.
(٤) قاله ابن عباس وشريح، ويروى عن علي أيضا. أخرج هذه الآثار: سعيد بن منصور (٣: ١/٥٦) والدارمي (٢٨٧٩-٢٨٨١) والبيهقي (٦/٢٢٨) .". (١)

٤١٣. ٨٦-"فصل

وأما ميراث الأخوات مع البنات (١) ، وأنهن عصبة كما قال جمهور الصحابة (٢) والعلماء- فقد دل عليه القرآن والسنة أيضا، فإن قوله تعالى: (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد) (٣) يدل على أن الأخت ترث النصف مع عدم الولد، وأنه هو يرث المال (٤) كله مع عدم ولدها. وذلك يقتضي أن الأخت مع الولد لا يكون لها النصف مما ترك؛ إذ لو كان كذلك لكان لها النصف، سواء كان له ولد أو لم يكن، فكان ذكر الولد تدليسا وعبثا مضرا، وكلام الله منزه عن ذلك.
وليس هذا من المفهوم الذي هو تخصيص أحد النوعين

---

(١) انظر هذه المسألة في: (المحلى) (٩/٢٥٦- ٢٥٨) و"بداية المجتهد" (٢/ ٢٥٨) و"المغني" (٩/ ٩- ١٠) و"تفسير" القرطبي (٥/٦٤، ٦/٢٨- ٢٩) و"شرح مسلم" للنووي (١١/٥٤، ٥٨- ٥٩) و"تفسير" ابن كثير (١/٦٠٧) و"فتح الباري" (١٢/٢٤- ٢٥) .
(٢) كما أخرج عنهم عبد الرزاق (١٠/٢٥٤- ٢٥٥) والدارمي (٢٨٨٤) والطحاوي (٤/٣٩٣) والحاكم (٤/٣٣٩) والبيهقي (٦/٢٣٣) .
(٣) سورة النساء: ١٧٦.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٢/٣٠٨

(٤) ع: "جميع المال "." (١)

٤١٤. ٨٧-"وإن قيل: قوله: "فلأولى رجل ذكر" إنما هو في الأقارب الوارثين بالنسب. قيل: فالمنازع يقدم المعتق على الأخت مع البنت، وليس من الأقارب، وهو - صلى الله عليه وسلم - قال: "فلأولى رجل ذكر"، ووكد بالذكر ليبين أن العاصب المذكور هو الذكر دون الأنثى، وأنه لم يرد بلفظة الرجل ما يتناول (١) الأنثى، كما في قوله - صلى الله عليه وسلم -: "أيما رجل وجد متاعه" ونحو ذلك مما (٢) يذكر فيه لفظ الرجل، والحكم يعم النوعين: الذكور والإناث. وهذا كقوله - صلى الله عليه وسلم - في فرائض صدقة الإبل: "فإن لم يكن فيها بنت مخاض فابن لبون ذكر" (٣) ، فذكر لفظ "الذكر" ليبين أن (٤) مراده بابن اللبون: الذكر دون الأنثى، وأن الذكر يجزئ (٥) في هذه الحال دون ما إذا كان فيها بنت مخاض، فإن الفرض بنت مخاض.

ومما يبين صحة قول الجمهور أن قوله: (ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) إنما يدل منطوقه على أنها ترث النصف مع عدم الولد، والمفهوم إنما يقتضي أن الحكم في المسكوت ليس مماثلا

---

(١) س، ع: "ما لا يتناول". وهو يعكس المعنى.

(٢) س، ع: "فيما".

(٣) أخرجه البخاري (١٤٤٨ ومواضع أخرى) وأحمد (١١/١) وأبو داود (١٥٦٧) والنسائي (١٨/٥) وابن ماجه (١٨٠٠) عن أبي بكر الصديق ضمن كتاب الصدقة التي كتبها لأنس.

(٤) "أن" ساقطة من س، ع.

(٥) س: "يجري"." (٢)

٤١٥. ٨٨-"للحكم في المنطوق، فإذا كان فيه تفصيل حصل بذلك مقصود المخالفة. فلا يجب أن تكون كل صورة من صور المسكوت عنه مخالفة لكل صورة من صور المنطوق، ومن توهم ذلك في دلالة المفهوم فإنه في غاية الجهل.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٣١٨/٢

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٣٢٦/٢

فإن المفهوم إنما يدل بطريق التعليل أو بطريق التخصيص.

والحكم إذا ثبت بعلة وانتفت؛ جاز أن يخلفها- في بعض الصور أو كلها- علة أخرى. وقصد (١) التخصيص يحصل بالتفصيل، وحينئذ فإذا نفي إرثها مع (٢) ذكور الولد حصل المقصود بدليل الخطاب، ولم يكن في الآية نفي ميراثها مع الأنثى، فيجب أن تكون من أهل الفرائض، أو من العصبة، وهي مع كونها من أهل الفرائض، فقد تكون عصبة، وحينئذ فلا تخرج (٣) من قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "ألحقوا الفرائض بأهلها"، بل هي من أهل الفرائض، لكن لها التعصيب في بعض الأحوال، كما تكون عصبة مع إخوتها.

وعلى هذا التقدير فلا يكون الحديث مخصوصا، بل عمومه محفوظ، وصار هذا كما لو كان معها إخوتها أو كان مع البنين والبنات أو الإخوة والأخوات أحد الزوجين أو الأم، فإما أن تلحق (٤) الفرائض بأهلها، وما بقي لا يختص به ذكور الولد

---

(١) س، ع: "فصل"، تحريف. والمثبت من سائر النسخ.

(٢) س، ع: "فإذا بقي إرثها من". والتصويب من سائر النسخ.

(٣) س، ع: "يخرج".

(٤) ع: "يلحقوا"." (١)

٤١٦. ٨٩-"مسألة

فيمن يحض الناس من أهل الإيمان على أن يصوموا ويصلوا ويتصدقوا، ويقرأوا القرآن، ويهللوا ويسبحوا، ويسألوا الله أن يتقبل منهم، ويوصل أجور ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإلى أزواجه وأولاده، فسئل عن ذلك، فقال: لأنه كان يحب الهدية، ويأمر بها للتحابب، فقيل له: ذلك في الدنيا، فقال: إن الإمام علي رضي الله عنه كان يضحي عنه بعد موته، وإن أبي بن كعب قال: إني أكثر الصلاة عليك، فكم أجعل لك من صلاتي؟ قال: "ما شئت"، قال الربع؟ قال: "ما شئت، وإن زدت فهو خير"، قال: النصف؟ قال: "ما شئت، وإن زدت فهو خير"، قال: الثلثين؟ قال: "ما شئت، وإن زدت فهو خير"، قال: يا رسول الله! فاجعل لك كلها، قال: "إذا تكفى همك، ويغفر ذنبك".

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٣٢٧/٢

فما هذه الصلاة المقسمة بالربع والنصف والثلثين والكل؟ فإن كانت الصلاة عليه فكلها له، وللمصلي أجرها، وكانت الزيادة فيها تكون بالأعداد من واحد إلى عشرة، إلى مائة، إلى ألف، فأكثر من ذلك، فانصرف **المفهوم** أنها صلاة نوافله وتطوعاته، وأن يجعل له ربعها ونصفها وثلثيها وكلها، فهل أصاب فيما أمر به وحض عليه؟

وبنى على ما رواه الدارقطني: أن رجلا سأله فقال: يا رسول الله صلى الله عليك، كان لي أبوان، وكنت أبرهما حال حياتهما،". (١)

٤١٧. ٩٠-"حمله على الصلاة عليه كما ذكر السائل. بقي **المفهوم** الثالث وهو الدعاء، فإن الصلاة من أهل اللغة: الدعاء، كما قال تعالى: (وصل عليهم) (١) ، فيكون هذا السائل له دعاء يدعو به لنفسه، فيمكن أن يجعل ثلثه دعاء للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فالصلاة عليه صلاة، ويمكن أن له شطره، ويمكن أن يكون جميع دعائه دعاء للنبي، مثل أن يصلي عليه بدل دعائه. وقد ثبت (٢) أنه من صلى عليه مرة صلى الله عليه عشرا، فيكون أجر صلاته كافيا له، ولهذا قال: "يكفي همك ويغفر ذنبك"، أي إنك إنما تطلب زوال سبب الضرر الذي يعقب الهم ويوجب الذنب، فإذا صليت على بدل دعائك حصل مقصودك، وهذا معنى مناسب، فإنه قد ثبت (٣) أن من دعا لأخيه بظهر الغيب بدعوة قال الملك الموكل به: آمين، ولك بمثل. وثبت عنه (٤) أنه قال: "والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه"، فإذا كان بدل دعائه لنفسه يدعو للنبي - صلى الله عليه وسلم - حصل له أعظم مما كان يطلب لنفسه.

واحتجاجه بحديث الدارقطني يقال له: إنما في الحديث فعل العبادات عن الوالدين، وهذا في العبادات المالية متفق عليه بين الأئمة، وإنما تنازعوا في النذر، وقد ذكر مسلم في صحيحه (٥) عن

---

(١) سورة التوبة: ١٠٣.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق.

(٤) مسلم (٢٦٩٩) عن أبي هريرة.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٤/٢٤٣

(٥) ١/١٦.". (١)

٤١٨. ٩١-"وأيضا فقد قلنا في عقب هذا (١) : "إن مذهب السلف وأهل الحديث أنها تصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل، وتكييف يفضي إلى تمثيل". وقلتم: هذا حق صريح وحكم صحيح، فهذا التأويل الذي يفضي إلى التعطيل معلوم أنه قد وجد، فإن كثيرا من المتأولين ينفي الصفات كلها وأحكامها، وبعضهم يثبت أحكامها، وبعضهم يثبت أحوالها، وبعضهم يثبت بعضها دون بعض، فهؤلاء معطلة الصفات أو بعضها، وأهل الحديث يخالفونهم في هذا.

ولم نرد بالتعطيل تعطيل اللفظ عن معنى، فإن التأويل لا يتصور أن يفضي إلى هذا التعطيل، لأن المتأول لابد أن يحمله على معنى ما، فلا يكون قد عطله عن جميع المعاني، وإنما عطل الصفة التي دل عليها النص، وعطله عن معناه المفضول **المفهوم**. ومعلوم أن التأويل المفضي إلى هذا التعطيل قد وقع فيه كثير من المتكلمين نفاة الصفات أو بعضها، ومعلوم أن هذا التأويل ينكره أهل الحديث، وكل من وافقهم من المتكلمين على إثبات صفة فإنه ينكر التأويل الذي يفضي إلى تعطيلها. فكيف يصح بعد هذا أن يقال بالموجب إلا بالموافقة؟

نعم، لو قيل: بعض هذه التأويلات التي ينفونها نقول بصحتها، لكان هذا سؤالا متوجها، وهو غير السؤال المذكور، ومع هذا فليس هذا موضعه، وإنما موضعه الأدلة.

---

(١) "مجموع الفتاوى" (٦/٣٥٥) .". (٢)

٤١٩. ٩٢-"لفظ التأويل

وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلي المرجوح لدليل يقترن بذلك.

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٤/٢٥٧

(٢) جامع المسائل لابن تيمية - عزير شمس ٥/٧٠

وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعني إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعني، بل يريدون المعني الأول أو الثاني.

ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالي ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ آل عمران: ٧، أريد به هذا المعني الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها **المفهوم** منها، وأن ذلك المعني المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن، وهو جبريل ولا يعلمه محمدا صلي الله عليه وسلم ولا غيره من الأنبياء،". (١)

٤٢٠. ٩٣-"ثم هؤلاء منهم من يقول: المراد بها خلاف مدلولها الظاهر **والمفهوم**، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة.

ومنهم من يقول: بل تجري علي ظاهرها، وتحمل علي ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها، وقالوا ـ مع هذا ـ إنها تحمل علي ظاهرها، وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخة القاضي أبي يعلى في كتاب ذم التأويل.

وهؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلا، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول: إنها لا تعلم بالعقل يقول: نصوصها مشكلة متشابهة، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل عنده بعقله فإنها ـ عنده ـ محكمة بينة، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية: نصوص هذه مشكلة.". (٢)

٤٢١. ٩٤-"قيل: ليس الأمر كذلك، فإن أولئك السلف الذين قالوا: لا يعلم تأويله إلا الله كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم، ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معني التأويل الاصطلاحي الخاص،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٦

وهو صرف اللفظ عن المعني المدلول عليه المفهوم منه إلي معني يخالف ذلك، فإن تسمية هذا المعني وحده تأويلا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم، لاسيما ومن يقول إن لفظ التأويل هذا معناه يقول: إنه يحمل اللفظ علي المعني المرجوح لدليل يقترن به، وهؤلاء يقولون: هذا المعني المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق، والمعني الراجح لم يرده الله.

وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ التأويل في مثل قوله تعالي ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ [الأعراف: ٥٣] ، وقال تعالي ﴿ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ [النساء: ٥٩] ، وقال يوسف ﴿يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل﴾ [يوسف: ١٠٠] ، وقال يعقوب له ﴿ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ [يوسف: ٦] ، ﴿وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله﴾ [يوسف: ٤٥] ، وقال يوسف ﴿لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما﴾ [يوسف: ٣٧] .

فتأويل الكلام الطلبي: الأمر والنهي، وهو نفس فعل المأمور به وترك المنهي عنه، كما قال سفيان بن عيينة: السنة تأويل الأمر والنهي، و «قالت". (١)

٤٢٢. ٩٥-"الألفاظ هي عرفية عرفا خاصا، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة، سواء كان ذلك المعني حقا أو باطلا.

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلي بيان:

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون: إنا لا نفهم ما قيل لنا، أو أن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا، ويلبسون علي الناس بأن الذي عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق، ويقولون أيضا: إنه موافق للشرع، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهأهم.

وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم ـ مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن ـ فقد يفضي إلي مخالفة ألفاظ القرآن في الظاهر.

فإن هؤلاء عبروا عن المعاني التي أثبتها القرآن بعبارات أخري ليست في القرآن، وربما جاءت في القرآن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٠٦/١

بمعني آخر، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفيا باطلا، نفاه الشرع والعقل، وهم اصطلحوا بتلك العبارات علي معان غير معانيها في لغة العرب، فتبقي إذا أطلقوا نفيها لم تدل في لغة العرب علي باطل، ولكن تدل في اصطلاحهم الخاص علي باطل، فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا: إنه لم يفهم مرادنا، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة.

معني لفظ التوحيد في الكتاب والسنة مخالف لما يقصده المبتدعة
وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ: القدم، والحدوث، والجوهر، والجسم، والعرض، والمركب، والمؤلف، والمتحيز، والبعض، والتوحيد،". (١)

٤٢٣. ٩٦-"فهذه الأمور من أصول ضلالهم: حيث جعلوا الواحد متعددا، والمتعدد وحدا، وجعلوا من في الذهن في الخارج، وجعلوا ما في الذهن، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثبت منتفيا، والمنتفي ثابتا، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم، وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع.
والمقصود هنا أنا ننبه على بعض ما نبين به تناقضهم وضلالهم في عقلياتهم التي نفوا بها صفات الله عز وجل، وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول، وكلما أمعن الفاضل الذكي في معرفة أقوال هؤلاء الملاحدة ومن وافقهم في بعض أقوالهم من أهل البدع، كنفاة بعض الصفات الذين يزعمون أن المعقول عارض كلام الرسول، وأنه يجب تقديمه عليه، فإنه يتبين له انه يعلم بالعقل الصريح ما يصدق ما أخبر به الرسول، وما به يتبين فساد ما يعارض ذلك.
ولكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني متعددة وصاروا يدخلون فيها من المعاني ماليس هو المفهوم منها في لغات الأمم، ثم ركبوها وألفوها تأليفا طويلا بنوا بعضه على بعض، وعظموا قولهم، وهولوه في نفوس من لم يفهمه، ولا ريب أن فيه دقة وغموضا لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة، فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض علهم قالوا له: أنت لا تفهم هذا، وهذا لا يصلح لك، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحمية يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٢٣/١

العلم والعقل، ونقلوا الناس". (١)

٤٢٤. ٩٧-"وقول هؤلاء . إن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام . فابتداع أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد.

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن هذه المعاني ليست هي المفهوم من لفظ الكوكب والقمر والشمس.

وأيضا فلو قدر أن ذلك كوكبا وقمرا وشمسا بنوع من التجوز: فهذا غايته أن يسوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك، لكنه لا يمكنه أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا، القرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه في معان بنوع من التشبه والاستعارة، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي أحدثه هو.

وأيضا فإنه قال تعالى ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا﴾ [الأنعام: ٧٦] فذكره منكرا: لأن الكواكب كثيرة، ثم قال: ﴿فلما رأى القمر﴾ [الأنعام: ٧٧] ، ﴿فلما رأى الشمس﴾ [الأنعام: ٧٨]] بصيغة التعريف لكي يبين أن المراد القمر والمعروف والشمس المعروفة، وهذا صريح بأن الكواكب متعددة، وأن المراد واحد منها، وأن الشمس والقمر هما هذان المعروفان.

وأيضا فإنه قال ﴿لا أحب الأفلين﴾ والأفول هو المغيب والاحتجاب، فإن أريد بذلك المغيب عن الأبصار الظاهرة فما يدعونه من العقل والنفس لا يزال محتجا عن الأبصار لا يرى بحال، بل وكذلك واجب الوجود،". (٢)

٤٢٥. ٩٨-"لكن الاستدلال بمثل هذا مبني على أن الفعل ليس هو المفعول، والخلق ليس هو المخلوق، وهو قول جمهور الناس على اختلاف أصنافهم، وقد قرر هذا في غير هذا الموضع.

ثم هؤلاء على قولين: منهم من يقول: إن الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ومنهم من يقول: يتعلق بمشيئته وقدرته، وإن قيل إن نوعه قديم، فهؤلاء يحتجون بما هو الظاهر المفهوم من النصوص.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/٢٩٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/٣١٦

وإذا تأول من ينازعهم أن المتجدد إنما هو المفعول المخلوق فقط من غير تجدد فعل، كان هذا بمنزلة من يتأول نصوص الإرادة والحب والبغض والرضا والسخط، على أن المتجدد ليس أيضا إلا المخلوقات التي تراد وتحب وترضى وتسخط، وكذلك نصوص القول والكلام والحديث، ونحو ذلك: على أن المتجدد ليس إلا إدراك الخلق لذلك، وتأويل الإتيان والمجيء على أن المتجدد ليس إلا مخلوقا من المخلوقات.

فهذه التأويلات كلها من نمط واحد، ولا نزاع بين الناس أنها خلاف المفهوم الظاهر الذي دل عليه القرآن والحديث.". (١)

٤٢٦. ٩٩-"قال: (ومنهم من قال: لو كانت الحوادث قائمة به لتغير، وهو محال) .

قال: (وهذا ضعيف، لأنه إن فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم، وإن فسر بغيره امتنع إثبات الشرطية) .

قال: (وأما المعتزلة فجلهم تمسكوا بأن المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه، والباري تعالى ليس في الجهة، فامتنع قيام الصفة به) .

قال: (وقد عرفت ضعف هذه الطريقة) .

قال: (ومشايخهم استدلوا بأن الجوهر إنما يصح قيام المعاني الحادثة به لكونه متحيزا، بدليل أن العرض لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه المعاني به) .

قال: (وإنه باطل، لاحتمال أن يقال: إن الجوهر إنما صح قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا، بل لأمر آخر مشترك بينه وبين الباري تعالى، وغير مشترك بينه وبين العرض.

سلمنا ذلك، إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزا، والله تعالى يقبلها لوصف آخر، لصحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة) .

قال: (واستدلوا أيضا بأنه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث به) .

قال: (وهذه دعوى لا يمكن إقامة البرهان عليها) .". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٢٢/٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٧٦/٢

٤٢٧. ١٠٠-"الرسول - وهو المطابق للمعقول - لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه، وصار في لوازم ذلك من العلم الدقيق ما لا يفهمه كثير من الناس، والمعنى **المفهوم** يعبر عنه بعبارات فيها إجمال وإبهام يقع بسببها نزاع وخصام.

والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات: ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾ (الحشر: ١٠) .

عدم ذكر مصنفي أصول الدين

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدع الذين جعلوا أصل الدين مبنيا على كلامهم في الأجسام والأعراض، ولهذا كثر ذم السلف والأئمة لهؤلاء، وإذا رأيت الرجل قد صنف كتابا في أصول الدين ورد فيه من أقوال أهل الباطل ما شاء الله، ونصر فيه من أقوال أهل الحق ما شاء الله، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال في المسأل فيبطلها إلا واحدا، ورأيته في مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو ذلك ترك من الأقوال ما هو معروف عن السلف والأئمة - تبين أن هذا القول لم يعرفه ليقبله أو يرده، إما لأنه لم يخطر بباله، أو لم يعرف قائلا له، أو لأنه خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات، وكثيرا ما يكون الحق مقسوما بين المتنازعين في هذا الباب، فيكون في قول هذا حق وباطل، وفي قول هذا حق وباطل، والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالث غيرها، والعصمة إنما هي ثابتة لمجموع الأمة، ليست ثابتة لطائفة بعينها.". (١)

٤٢٨. ١٠١-"ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد.

سلمنا أنه زائد على الآحاد، ولكن ما لمانع أن يكون مترجحا بآحاد الداخلة فيه، لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من الآحاد بالآخر إلى غير النهاية، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة، ولا أن يكون المرجح للجملة مرجح لنفسه ولا لعلته.

ثم قال في الجواب: قولهم: لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/٣٠٩

قلنا: إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس **المفهوم** من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة.
وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد، فلا خفاء بكونه زائدا على كل واحد من الآحاد، وهو المطلوب.
قولهم: ما لمانع من أن يكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه؟ قلنا: إما ان يقال: تترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها". (١)

٤٢٩. ١٠٢-"إلى علة خارجة عنه، وهذا هو **المفهوم** عند إطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر إلى علة خارجة، فإن الممكن بنفسه مالا يوجد بنفسه أي نفسه قابلة للعدم.
وهذا لا يكون عند وجوب بعضها، فإن القابل للعدم حينئذ إنما هو بعض نفسه جملة نفسه، فغلطك أو تغليطك حصل مما في لفظ الممكن بنفسه من الإجمال.
والأدلة العقلية إنما يعترض على معانيها، فإن كنت أوردت هذا سؤالا لفظيا كان قليل الفائدة، وإن كان سؤالا معنويا كان باطلا في نفسه.
والقوم لما قالوا: الموجود إما أن يكون واجبا بنفسه، وإما أن يكون ممكنا بنفسه.
جعلوا الوجود منحصرا في هذين القسمين، أي جعلوا كل واحد من الموجودات منحصرا في هذين القسمين.
وأما الجملة الجامعة لهذا وهذا، فهي جامعة للقسمين، ومرادهم بالممكن في أحد القسمين: ما يكون كل شيء منه لا يوجد إلا بشيء منفصل عنه ومرادهم بالواجب بنفسه مالا يفتقر إلى مباين له بوجه من الوجوه.
ومن المعلوم أن الأول مفتقر إلى مقتض خارج عنه، وأن مجموع تلك الممكنات ممكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتض مباين له.
والمفتقر إلى المفتقر المباين له اولى أن يكون مفتقرا إلى البماين، وأما". (٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل ٩٢/٣
(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢٣٥/٣

٤٣٠. ١٠٣-"ثم قال في الجواب قولهم لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي قلنا مسمى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه، ولا شك أنه غير كل واحد من الآحاد، إذ كل واحد من الآحاد متناه، الموصوف بما لا يتناهي هو الأعداد المفروضة، بحيث لا يخرج عنها واحد قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية.

قلنا إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس **المفهوم** من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة، وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد، فلا خفاء بكونه زائدا على كل واحد من الآحاد وهو المطلوب

ولقائل أن يقول يريدون بالجملة كل الآحاد، لا كل واحد منها، زلا يسلمون أن كل الآحاد أمر مغاير للآحاد المتعاقبة

قولهم ما المانع من أن تكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه". (١)

٤٣١. ١٠٤-"وقد ذكر القولين عنهم أبو البركات صاحب المعتبر وغيره وهو يختار أنه فاعل بالاختيار مع قوله بقدم الفعل وليست مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار، لا عند هؤلاء ولا عند هؤلاء، كما ادعاه الرازي على الطائفتين وكذلك القول بإمكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم لا قولهم كلهم ولا قول واحد من أتباع الرسل، ولا ممن يقول بان اله خالق لما برأه محدث له.

وحينئذ فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدما مفعولا زمانيا وإما مقدرا تقدير الزمان قول جمهور العقلاء فهذا أحد الجوابين.

الوجه الثاني

أن يقال: هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلة على المعلول، من غير تقدم بالزمان ولا تقدير الزمان، وكان اللازم هو الملزوم، لكن الشيء الواحد إذا عبر عنه بعبارتين تدل كل منهما على وصف غير الوصف الآخر، كان تعدد المعاني نافعا، وإن كانت الذات واحدة، ولهذا قد تعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف آخر، فإذا كان ذات التقدم ذات العلة فليس **المفهوم** من نفس العلة هو **المفهوم** من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٢٧٩

نفس التقدم، وإن كان متلازمين، بل معنى العلة أنه اقتضاه وأوجبه، ومعنى التقدم أنه قبله.

وقد يفهم السبق والقبلية من لا يعلم أنه علة بعد.

فإذا قيل: لو كان علة قبله كان هذا صحيحا.

ثم العقل يجزم بأن الشيء لا يكون قبل نفسه، فضلا عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه، بأي وجه فسر معنى السبق والقبلية.". (١)

٤٣٢. ١٠٥-"صورية ومادية إلا أن يوضع ان كل ماله صورة ومادة وبالجملة، كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه.

وهذا يحتاج إلى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك في شأن واجب الوجود مع ما ذكرنا أن فيه من الأختلال، ولهذا بعينه لا يفضي دليل الشعرية وهو ان كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب، وإنما يفضي إلى أول ليس بحادث.

قال وأما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيها وذلك أن العالم إن كان عالما بعلم فالذي به العالم عالم أحرى ان يكون عالما، وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها أو يفضي الأمر فيها إلى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات.". (٢)

٤٣٣. ١٠٦-"يجعل نفس الحس نفس الحركه ونفس الحيوانيه نفس الناطقية ونفس الصاهلية نفس الناهقية.

وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى ﴿والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ الأنعام ٣٩.

وبقوله تعالى ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٠٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣/٤٢٦

بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ الأعراف ١٧٩.
وبقوله تعالى ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ الملك ١٠.
وقول ابن رشد كون العالم والعلم شيئا واحدا ليس ممتنعا، بل واجب ان ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فيها.
فيقال له: هذا من أعظم المكابرة والفسفسطة والبهتان وقوله إن العالم إذا كان عالما بعلم فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالما إلى آخر كلامه كلام في غاية الفساد كما أنه إذا قيل إذا كان الضارب ضاربا بضرب فالضرب اولى أن يكون ضاربا والقائم إذا". (١)

٤٣٤. ١٠٧-"قرره وهذا الإيراد إيراد معروف للمعطلة نفاة الصفات وهو إيراد فاسد من وجوه
الوجه الأول لن يقال نحن نريد بالتقابل السلب والإيجاب ونفي هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه سواء قيل إنه قابل لها أو لم يقل فإنه من المعلوم بصريح العقل أن المتصف بالحياة والعلم والكلام والسمع والبصر اكمل ممن لم يتصف بذلك وما قدر انتفاء ذلك عنه كالجماد فهو أنقص بالنسبة إلى من اتصف بذلك
وهو قد سلك في إثبات الصفات طريقة الكمال وهي في الحقيقة من جنس هذه، فقال واعلم أن ههنا طريقة رشيقة سهلة المعرك، قريبة المدرك يعسر على المنصف المتبحر الخروج عنها، والقدح في دلالتها، يمكن طردها في إثبات جميع الصفات النفسانية، وهي مما ألهمني الله إياها ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيري، وهو أن يقال المفهوم من كل واحد من هذه الصفات المذكورة، مع قطع النظر عما يتصف به صفة كمال أو لا صفة كمال، لا جائز أن تكون لا صفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالا أو مساويا من لم يتصف بها إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالا وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد فلم يبق إلا القسم الأول وهو انه في". (٢)

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٢٨/٣
(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣٧/٤

٤٣٥. ١٠٨-"وبكل حال فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك كما جعل الأفول مانعا فعلم أن ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبودا عند إبراهيم

قال الآمدي وأما المعتزلة فمنهم من قال **المفهوم** من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه والباري ليس بمتحيز فلا تقوم بذاته الصفة ومنهم من قال الجوهر إنما صح قيام الصفات به لكونه متحيزا ولهذا فإن الأعراض لما لم تكن متحيزة لم يصح قيام المعاني بها والباري ليس بمتحيز فلا يكون محلا للصفات

قال وهذه الشبهة تدل على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقا قديمة كانت أو حادثة وهي ضعيفة جدا أما الشبهة الأولى فلقائل أن يقول لا نسلم انه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف إلا ما ذكروه بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة بالموصوف في الوجود وعلى هذا فلا يلزم أن يكون المعلول قائما". (١)

٤٣٦. ١٠٩-"الوجود وإن كان غير متحيز لزم في كل جوهر ان يكون غير متحيز ضرورة المساواة في المعنى وهو محال.

وأنه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته فما لا يكون كذلك لا يكون جوهرا.

تعليق ابن تيمية

قلت: ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه إذا كان قابلا للإشارة كان متحيزا.

وقوله: لا معنى للمتحيز إلا هذا: إن أراد به أن **المفهوم** من كونه مشارا إليه هو **المفهوم** من كونه متحيزا كان قوله فاسدا بالضرورة.

وإن أراد أن ما صدق عليه هذا صدق عليه هذا.

قيل له: من الناس من ينازعك في هذا ويقول: إنه سبحانه فوق العالم ويشار إليه وليس بمتحيز.

فإن قال: هذا فساده معلوم بالضرورة.

قيل له: ليس هذا بأبعد من قولك إنه موجود قائم بنفسه، متصف بالصفات مرئي بالأبصار، وهو

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤/٧٨

مع هذا لا يشار إليه، وليس بداخل العالم ولا خارجه ولا مباين له ولا مداخل له.

فإن قلت: إحالة هذا من حكم الوهم.

قيل لك: وإحالة موجود قائم بنفسه يشار إليه ولا يكون متحيزا من حكم الوهم.

بل تصديق العقول بموجود يشار إليه ولا يكون متحيزا". (١)

٤٣٧. ١١٠-"الشيء ويحوطه والمفهوم من ذلك في اللغة الظاهرة أن يكون هناك شيء موجود بحوز غيره.

ولا ريب أن الخالق مباين للمخلوقات عال عليها، كما دلت النصوص الإلهية واتفق عليه السلف والأئمة وفطر الله تعالى على ذلك خلقه ودلت عليه الدلائل العقلية.

وإذا كان كذلك وليس ثم موجود إلا خالق ومخلوق فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون ميزا لله تعالى، فلا يجوز أن يقال هو متحيز بهذا الاعتبار.

وهم قد يريدون بالحيز أمرا عدميا، حتى يسموا العالم متحيزا، وإن لم يكن في شيء آخر موجود غير العالم، وإذا كان كذلك فكونه متحيزا بهذا الاعتبار، معناه انه في حيز عدمي، والعدم ليس بشيء، وما ليس بشيء فليس في كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود معه، وانه منحاز عن الخلق، متميز عنهم بائن عنهم ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق فإذا أريد بالمتحيز المباين لغيره وقد دلت النصوص على أن الله تعالى عال على الخلق بائن عنهم ليس مختلطا بهم، فقد دلت على هذا المعنى فالقرآن قد دل على جميع المعاني التي تنازع". (٢)

٤٣٨. ١١١-"الوجوب أمر سلبي لا ثبوتي فلا يتم الدليل حينئذ والثاني أن هذه الحجة منتقضة بوجود الله سبحانه مع وجود الممكنات فإنهما اتفقا في مسمى الوجود وامتاز كل منهما عن الآخر بتعينه فإما أن يكون المطلق مع المعين لازما أو ملزوما أو عارضا أو معروضا واعترض الرازي بإعتراض ثالث وهو أنه منع كون التعين وصفا ثبوتيا كما منع كون الوجوب وصفا ثبوتيا.

تعليق ابن تيمية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤/١٥٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥/٥٦

قلت أما إلزامهم لهم الوجود الممكن مع الواجب فهذا إلزام لازم لا محيد للفلاسفة عنه ولكن ليس فيه حل الشبهة واما منع كون الوجوب أمرا ثبوتيا فهو من نوع السفسطة فإن الوجود إذا كان ثبوتيا فوجوبه الذي هو توكده المانع من إمكان نقيضه كيف يكون عدميا ومعلوم أن اسم الوجود هو بالواجب أحق منه بالممكن.

وأيضا فإن ما ذكره من التقسيم وارد سواء قيل إن المفهوم ثبوتي أو سلبي فإنه إذا كان سلبيا مشتركا امتنع أن يكون ملزوما للمختص فإن المشترك سواء كان وجوديا أو عدميا لا يستلزم المختص فإنه يقتضي أنه حيث وجد المشترك المطلق العام وجد كل واحد من أفراده الخاصة وامتنع أيضا أن يكون لازما للمختص إلا إذا كان الوجوب معلولا ولازما لغيره وهو قد ذكر إبطال هذا.

وقد اعترض الرازي باعتراض آخر على احد قوليه في أن الوجود زائد على الماهية بان الماهية تكون علة للوجود وذكر أنه لا محذور في أن". (١)

٤٣٩. ١١٢-"مشتركا بين شيئين فالشيئان إما متفقان من كل وجه، أو مختلفان من كل وجه أو متفقان من وجه دون وجه.

إلى قوله وإن اتفقا من وجه دون وجه، ومسمى واجب الوجود هو ما اشتركا فيه، فمسمى واجب الوجود يكون مشتركا، فإما أن يتم تحقق مسمى واجب الوجود في كل واحد من الشيئين، بدون ما به التخصيص والتايز، أو لا يتم بدونه، والأول محال، وإلا كان الأمر المطلق المشترك مشخصا في العيان بدون ما به التخصيص، وهو محال والثاني يوجب افتقار مسمى واجب الوجود إلى أمر خارج عن المفهوم من اسمه فلا يكون واجبا بذاته.

قلت: فيقال لهم: قولكم إما أن يتم تحقيق مسمى واجب الوجود في كل واحد من الشيئين بدون ما به التخصيص، أتعنون بذلك المسمى المطلق الكلي الذي لا يوجد إلا في الذهن؟ أم تعنون به المسمى الثابت في الخارج؟

أما الأول فلا يوجد في الخارج: لا فيهما، ولا في أحدهما، كما لا يوجد الحيوان المطلق الكلي ثابتا في الخارج: لا في هذا الحيوان ولا هذا الحيوان.

بل لا يوجد في الخارج إلا ما هو حيوان معين جزئي، وإنسان معين جزئي، وكذلك الإنسان المطلق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١١١/٥

الكلي، وكذلك سائر المطلقات". (١)

٤٤٠. ١١٣-"وكذلك التقدم، فإن تقدم الشرط على المشروط غير واجب، وأما تقدم الموجب على الموجب، والفاعل على المفعول، والعلة على المعلول، فلا ريب فيه عند جماهير العقلاء.

ومعارضة الرازي لهم بالماهية الممكنة القابلة لوجودها، إذا قيل بتعددهما معارضة صحيحة وأما فرق المعارض له بأن الماهية في الواجب فاعلة للوجود فغلط فإن ماهية الواجب إذا قيل بمغايرتها لوجوده، ليست فاعلة لوجوده بل هي أيضا قابلة لوجوده كالممكن لكن وجوده واجب مع هذا القبول.

والقابل والمقبول كلاهما واجب بنفسه يمتنع عدمه، بخلاف الممكن، كما تقوله الصفاتية في الذات والصفات، وكما تقوله الفلاسفة فيما يدعون قدم ذاته ووجوده من الممكنات كالفلك، فإن ابن سينا وأتباعه يقولون: إن ماهيته محل لوجوده، وكلاهما قديم يمتنع عدمه، لكن وجوده بغيره، فإذا عقل هذا في الواجب بغيره، ففي الواجب بنفسه أولى إذا قيل إن نفسه محل لوجوده، وكلاهما واجب بماهيته ووجوده، يمتنع نفي واحد منهما.

وبهذا يظهر الجواب عن النظم الذي حرره الآمدي فإن قوله إذا لم يتم تحقق مسمى واجب الوجود في كل من الشيئين إلا بما به التخصيص والامتياز وجب افتقار مسمى واجب الوجود إلى أمر خارج عن المفهوم من اسمه، فلا يكون واجبا بذاته.". (٢)

٤٤١. ١١٤-"وأيضا فلو لم تكن هذه الأسماء متواطئة، لكان لا يفهم منها عند الإطلاق الثاني معنى، حتى يعرف معناها في ذلك الإطلاق الثاني، كما في الألفاظ المشتركة، فإنه إذا أطلقه في موضع ما يدل على معناه، ثم أطلقه مرة ثانية وأراد به المعنى الآخر، فإنه لا يفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه.

ثم هم مع هذا التناقض موافقون في المعنى للملاحدة، فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكا لفظيا، لم يفهم منها شيء إذا سمي بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١١٩/٥

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٥٥/٥

ليس هو المراد إذا سمي بها الله.

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولا، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركا، فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلا، ولا يكون فرق بين قولنا: حي وبين قولنا ميت ولا بين قولنا موجود وبين قولنا معدوم، ولا بين قولنا عليم وبين قولنا جهول، أو (ديز) أو (كجز) بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى، كديز وكجز ونحو ذلك.

ومعلوم أن الملاحدة يكفيهم هذا، فإنهم لا يمنعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالشرع، وإنما يمنعون منه أن نفهم معنى.". (١)

٤٤٢. ١١٥-"عليه هذه الآيات والأحاديث التي أخبرتنا بها يناقض هذه القضايا التي علمنا بها أنك رسول الله الصادق عليه، فما يمكننا أن نجمع بين تصديقك في دعوى الرسالة، وبين الإخبار بهذه الأمور، بل تصديقك في دعوى الرسالة التي يقتضي تكذيب مقتضى هذه الأخبار، فكيف نصنع؟ هل لها تأويل يوافق ما به علما أنك صادق؟ : أم نحن مأمورون بأن نقرأ ما ظاهره كفر وكذب يقدح في أصول إيماننا، ونعرض بقلوبنا وعقولنا عن فهم ذلك وتدبره والنظر فيه؟ .

وهذا فيه عذاب عظيم للعقول، وفساد عظيم في القلوب، إذا كان الرجل مأمورا أن يقرأ في الليل والنهار كلاما، يقرأ به في صلاته وغير صلاته، ويجزم بأنه صدق لا كذب، وأن من كفر بحرف منه فهو كافر، وذلك الكلام مشتمل على أن أخبارها ظاهرها ومفهومها يناقض ما به علم وصدق ذلك الكلام، بل هو باطل وضلال وكفر، فيورثه ذلك الحيرة والاضطراب، ويمرض قلبه أعظم مرض، ويكون تألمه لذلك ووجع قلبه، أعظم بكثير من مرض بدنه ووجع يده ورجله، فإنه حينئذ إن قبل ما به صدق هذا الرسول قدح في الكلام الذي أخبر أنه حق وصدق، فيكون ذلك الدليل الذي دله على صدقه، دله على كذب المفهوم من أخباره وإن صدق المفهوم من أخباره، أبطل شاهد صدقه.

ومن المعلوم أن أخباره لو عارضت معقولا لهم، غير ما به علموا صدقه، لأوجب ذلك من الحيرة والألم

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٢٦/٥

والفساد ما لا يعلمه إلا الله، فكيف إذا كان المعارض له ما به علموا صدقه؟ .". (١)

٤٤٣. ١١٦-"خصمون * إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلا لبني إسرائيل﴾ [الزخرف: ٥٨-٥٩] .

وأنزل الله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون * لا يسمعون حسيسها وهم في ما اشتهت أنفسهم خالدون﴾ [الأنبياء: ١٠١-١٠٢] .

وقد ظن طائفة من الناس أن قوله ﴿وما تعبدون﴾ [الأنبياء: ٩٨] ، لفظ يعم كل معبود من دون الله لكل أمة، فيتناول المسيح وغيره، وجعلوا هذا مما استدلوا به على عموم الأسماء الموصوفة، مثل (من) و (ما) و (الذي) .

واستدل بذلك بعضهم على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

قالوا: لأن اللفظ عام، وأخر بيان المخصص إلى أن نزل قوله: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ [الأنبياء: ١٠١] .

وهذا خطأ، ولو كان قول هؤلاء صحيحا، لكانت معارضته المشركين صحيحة.

فإن من سمع اللفظ العام ولم يسمع المخصص، فأورد على المتكلم، كان إراده مستقيما.

وهذا سوء ظن ممن قاله بكلام الله ورسوله وحسن ظن المشركين.

ولكن هؤلاء وأمثالهم الذين يجعلون **المفهوم** المعقول الظاهر من القرآن مردودا بآرائهم، كما رده المشركون بالمسيح، فإن قول المشركين إن المسيح لا يدخل النار والملائكة لا تدخل النار، كلام صحيح، أصح مما يعرض به المعارضون لكلام الله ورسوله.". (٢)

٤٤٤. ١١٧-"موسى وهارون ابنا عمران، فكان لفظ عمران فيه اشترك، والاشتراك غالب على أسماء الأعلام - نشأت الشبهة، حتى سأل المغيرة النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: «ألا قلت لهم إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم؟ إن هارون هذا كان رجلا في بني إسرائيل سموه باسم هارون النبي» .

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٤٥/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥٦/٧

فمن كانوا يعارضونه بمثل هذه المعارضة، كيف يسكتون عن معارضته إذا كان الخطاب الذي أخبر به، **والمفهوم** الظاهر منه – بل الصريح منه الذي لا يحتمل التأويل مخالفا لصريح العقل، بل مخالفا لما به يعلم صدقه وصدق الأنبياء قبله؟ وهلا كان أهل الكتاب يقولون له: ما جئت به يقدح في نبوات الأنبياء قبلك، فإنا لا يمكننا أن نصدقك إلا بقضايا عقلية بها يعلم صدق الرسل، وما أظهرته للناس وبينته لهم وأخبرته به يناقض الأصول العقلية التي بها نعلم تصديق الأنبياء؟

واعلم أنه من أمعن النظر في هذا المقام وتوابعه، حصل لهم أمور جليلة:

بطلان قول من يقول: العلم بصحة السمع لا يكون إلا بقضايا عقلية مناقضة للمفهوم الظاهر من أخبار الله ورسوله.

بل بطلان قول من يجعل صريح العقل مناقضا لأخباره.". (١)

٤٤٥. ١١٨–"بل بطلان قول من يدعي أن أقوال الجهمية النفاة لعلو الله على خلقه – مما هي معروفة بصريح العقل، سواء كانت موافقة لخبر الرسول أو مخالفة له.

وذلك من وجوه:

أحدها: أن إيمان المؤمنين به، العالمين بصدقه، حصل بدون هذه القضايا.

الثاني: أن أحدا منهم لم يورد هذه المعارضة، ولم يستشكل هذا الذي هو تناقض في وعم هؤلاء.

الثالث: أن المنافقين لم يورد أحد منهم هذا.

الرابع: أن المشركين لم يورد أحد منهم هذا.

الخامس: أن أهل الكتاب لم يورد أحد منهم هذا.

السادس: أنه لم يعهد إليهم أن لا يصدقوا بمضمون هذه الظواهر ولا يعتقدوا موجبها، ولا أمرهم بترك تدبرها وفهمها وعقلها، ولا بتأويلها تأويلا يصرفها عن المعنى الظاهر **المفهوم** منها، ولا بتفويضها وقولهم: لا نعلم معناها.

السابع: أن الصحابة لم يوصوا التابعين بذلك.

الثامن: أن التابعين لم يوردوا على الصحابة، ولا أورد بعضهم على بعض ظهور هذا التناقض والتعارض،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٦٩/٧

ولا سئل بعضهم بعضا: كيف نصنع؟ هل نتبع موجب النصوص أو موجب العقول المعارضة،". (١)

٤٤٦. ١١٩-"الأمم المنكرين للصانع، وهؤلاء أجهل الطوائف وأقلهم عقلا، فلهذا لم تكن العرب تعارض بمثل هذه الشبه، وإنما ذكر الله تعالى نظير قول الجهمية عن مثل فرعون وأمثاله من المعطلة، كالذي حاج إبراهيم في ربه.

ولا ريب أن المعطلة شر من المشركين، والعرب، وإن كانوا مشركين، لم يكن الظاهر فيهم التعطيل للصانع، وإن كان قد يكون في أضعافهم من هو من المرتابين في الصانع أو الجاحدين له، كما في تضاعيف كل أمة، حتى في المصلين من هو من هؤلاء، إذ المنافقون لم يزالوا في الأمة ولم يزالوا على اختلاف أصنافهم.

وإذا عرف أن المقصود بيان فساد قول من يزعم أنه لا يمكن تصديق الرسول إلا بالطريق الجهمية، المناقضة لإثبات ما اخبر من صفات الله وكلامه وأفعاله حصل المقصود.

وأما من قال: إن هذه المعقولات تعارض المفهوم الظاهر من الآيات والأحاديث، من غير أن يقول: إن العلم بصدق الرسول موقوف عليها، كما يقول من يعتقد صحة هذه الطريق: طريقة الاستدلال على الصانع بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام، وإن قال إنه يمكن تصديق الرسول بدونها، كما يقول الأشعري نفسه، وكثير من أصحابه، والرازي وأمثاله، وكثير من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية، يوجد شيء من هذا في كلام المحاسبي، وأبي حاتم البستي، والخطابي، وأبي الحسن التميمي، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني، وغير هؤلاء - فإن هؤلاء وجمهور المسلمين يقولون: إنه". (٢)

٤٤٧. ١٢٠-"ومعلوم أن صاحب هذه الدعوة، تعاديه النفوس وتحسده، «كما قال ورقة بن نوفل للنبي صلى الله عليه وسلم لما أخبره بما جاءه، فقال: (إن قومك سيخرجوك.

قال: أو مخرجيهم؟ قال: نعم، إنه لم يأت أحد بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مأزورا) » .

ومن المعلوم أن أعداء من يقول مثل هذا، إذا كان المفهوم من كلامه، والظاهر من خطابه هو كذب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧/٧٠

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧/٧٣

على الله، ووصفه بذلك كان قائلا من التشبيه والتجسيم بما يخالف صريح العقل، بل يكون صاحبه كافرا كذابا مفتريا على الله – كان هذا من أعظم مما تتوفر الهمم والدواعي على معارضته به، والطعن في ذلك والقدح في نبوته به.

وهكذا موسى بن عمران وبنو إسرائيل، كان بمقتضى العادة المطردة إنه لا بد في كل عصر من أن يظهر إنكار مثل ذلك والقدح في ما جاء به موسى، وأن يكون المأذون له يؤذونه بذلك وأعظم منه.

فإن قيل: أنه قد وجد طعن في موسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم بمثل هذا.". (١)

٤٤٨. ١٢١–"قلنا: نعم، وجد بعد أن ظهرت مقالة الجهمية في المسلمين، وحديث الملاحدة من القرامطة الباطنية، والذين أخذوا شر قول الجهمية وشر قول الرافضة، وركبوا منهم قولا ثالثا شرا منهما، ونحن لم نقل: إنه لم يقدح أحد في الأنبياء والمرسلين، ولا كذبهم ولا عارضهم في نفس ما دعوا إليه من التوحيد والنبوة والمعاد، وعارضوهم بعقولهم، ولم يعارضوهم معارضة صحيحة، بل كان ما عارضوا به فاسدا في العقل.

فهؤلاء الذين حدثوا من المعارضين هم أسوا حالا من أولئك المعارضين، فغن القرامطة الباطنية شر من عباد الأصنام من العرب، وشر من اليهود والنصارى، فمجادلة هؤلاء وأمثالهم بالباطل ليس بعجيب، فما زال في الأرض من يجادل بالباطل ليدحض به الحق.

ولكن قلنا: إذا كان الظاهر **المفهوم** مما خبروا به مخالفا لصريح العقل، امتنع في العادة أن لا يعارض أولئك الأعداء به، ولا يستشكله الأصدقاء مع طول الزمان، وتفرق الأمة، فإذا كان العدو يعارض بالمعقول الفاسد، فكيف لا يعارض بالمعقول الصريح، وإذا كان الولي يستشكل ما لا إشكال فيه لخطأه هو نفسه، فكيف لا يستشكل ما هو مشكل يخالف ظاهره – بل نصه – للحق المعلوم بصريح العقل؟

فقلنا: عدم وجود هذه المعارضات مع توفر الهمم والدواعي على وجودها – لو كانت حقا – دليل على أنها باطل، كما أن عدم نقل ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله – لو كان موجودا – دليل على

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٨١

انه كذب، بخلاف وجود الطعن والمعارضة، فانه ليس دليلا على صحة ما". (١)

٤٤٩. ١٢٢-"ومعصيته، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا به الناس مناقضا لصريح العقل.

وهم لو لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم من قال ذلك من نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده، وإن علموا أنه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبينوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح العقل، فقد سعوا فيما به يكذبهم المكذب، ويرتاب المصدق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم، فيكون أوليائهم في الريب والاضطراب، وأعدائهم قد فوقوا إليهم النشاب، وحزبوا عليه الأحزاب، وهم لا يستطيعون نصر ما جاء به الرسول بل يطلبون الإعراض عن سماعه، ومنع الناس من استماعه، ولا يفعله إلا من هو من أقل الناس عقلا.

وإذا كان هؤلاء بإجماع أهل الأرض كاملي العقول والمعرفة، بل أكمل الناس عقلا ومعرفة، تبين أن الدين الذي أظهروه وبينوا وأخبروا به ووصفوه، لم يكن عنهم مناقضا لصريح المعقول، ولا منافيا لحق مقبول، بل كان عندهم لا يخالف ذلك إلا كل كاذب جهول.

ومما يوضح الأمر في ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد ظهر وانتشر ما أخبر به من تبديل أهل الكتاب وتحريفهم، وما اظهر من عيوبهم وذنوبهم، تنزيه لله عما وصفوه به من النقائص والعيوب،". (٢)

٤٥٠. ١٢٣-"النقيض، فناقضوا العقل والسمع من هذا الوجه، وصاروا يعادون من قال بموجب العقل الصريح، أو بموجب النقل الصحيح.

وهم وإن كان لهم من نصر بعض الإسلام أقوال صحيحة، فهم فيما خالفوا به السنة سلطوا عليهم وعلى المسلمين أعداء الإسلام، فلا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا.

اعتراض يذكر نفاة الصفات

فإن قيل: إنما لم يعارض سلف المؤمنين والكفار المتقدمون لهذه النصوص لأنهم كانوا قوما عربا فصحاء

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٨٢/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨٦/٧

يفهمون ما أريد بها، ولم يكونا يفهمون منها إثبات أن ذاته نفسه فوق العرش، ولا ما يشبه ذلك من الأمر المستلزمة للتجسيم، فلما لم يفهموا منها ما فهمه المتأخرون من هذا الإثبات، لم يكن **المفهوم** منها عندهم معارضا لشيء من الأدلة العقلية، وأما المتأخرون فلما صاروا يستدلون بها على الإثبات المستلزم للتجسيم، صار من يريد أن يرد عليهم يعارضهم بالأدلة العقلية النافية.

فهذا خلاصة ما يمكن أن يقوله من يعظم الرسول والسلف من النفاة.

بطلان هذا الكلام من وجوه متعددة: الوجه الأول

فيقال: هذا باطل من وجوه متعددة: الوجه الأول

أن يقال: فعلى هذا التقدير لا يكون **المفهوم** الظاهر من هذه النصوص إثبات العلو على العالم والصفات، ولا يجوز أن يقال: ظواهر هذه النصوص غير مراد، ولا أن قد تعارضت الدلائل النقلية والعقلية، فإنه إذا قدر أنها لا تدل على الإثبات: لا دلالة قطعية ولا ظاهرة بطل أن يكون في ظاهرها ما يفهم منه إثبات.". (١)

٤٥١. ١٢٤-"ومن المعلوم أن هذا خلاف قول الطوائف كلها من المثبتة والنفاة، حتى من الفلاسفة القائلين بقدم العالم وإنكار معاد الأبدان، فإنهم معترفون بما اعترف به سائر الخلق من أن الظاهر **المفهوم** منها هو إثبات الصفات.

ولكن هؤلاء المتفلسفة يقولون: إن الرسول لم يرد بيان العلم والإخبار بالأمر على وجهه، وإنما أراد التخييل، وإن تضمن ذلك التدليس وإظهار خلاف ما يبطن والكذب للمصلحة وهذا قول الملاحدة الباطنية.

وفساد هذا المعلوم من وجوه اكثر مما يعلم به فساد قول الجهمية والمعتزلة.

ولهذا كان هؤلاء عند المسلمين ملاحدة زنادقة

الوجه الثاني

أن يقال: التفاسير الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان تبين أنهم إنما كانوا يفهمون منها

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠٧/٧

الإثبات، بل والنقول المتواترة المستفيضة عن الصحابة والتابعين في غير التفسير موافقة للإثبات، ولم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين حرف واحد يوافق قول النفاة، ومن تدبر الكتب المصنفة في آثار الصحابة والتابعين، بل المصنفة في السنة من: كتاب السنة والرد على الجهمية، للأثرم،، ولعبد الله بن أحمد، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومحمد بن إسماعيل البخاري، وأبي داود السجستاني، وعبد الله بن محمد الجعفي، والحكم بن معبد الخزاعي، وحشيش بن أصرم النسائي، وحرب بن قاسم الكرماني، وأبي بكر الخلال، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وأبي القاسم الطبراني، وأبي الشيخ الأصبهاني، وأبي أحمد العسال، وأبي". (١)

٤٥٢. ١٢٥-"ورجله وعنقه، يقولون: هذا طويل وهذا قصير، ويقولون: هذا عريض، وهذا دقيق ورقيق، لعنقه ويده.

وأما العميق عندهم فيقال في مثل الآبار ونحوها، لا يقولون لفم الإنسان: إنه عميق، ولا لأذنه وعينه ونحو ذلك، فكيف بالعدسة والسمسمة والذرة.

فإذا قالوا عن الشيء: إنه طويل عريض عميق، لم يقصدوا بذلك المعروف في اللغة، وما يعقله الناس من معنى الطول والعرض والعمق، بل يقصدون هذا المعنى العام الذي وضعوا له لفظ الطول والعرض والعمق، ثم يقولون مع هذا: إن كل ما وصف بهذه المعاني العامة، فإنه يجب أن يكون مماثلا مستويا في الحد والحقيقة، لا يختلف إلا باختلاف أعراضه.

فهذا القول من أبعد الأقوال عن المعقول الذي يعرفه الناس بحسهم وعقلهم.

ثم بتقدير أن يكون كذلك، فلا يتمارى عاقلان أن لفظ (المثل) في لغة العرب وسائر الأمم ليس المراد به هذا، وأنه إذا قيل له: إن كذا مثل كذا، أو ليس مثله، وهذا ليس له مثل، فإنه ليس المفهوم من (المثل) كون هذا بحيث يشار إليه، وكون هذا بحيث يشار إليه، أو كون كل منهما له قدر، أو له طول وعرض وعمق، لا بالمعنى اللغوي، ولا بما هو أقرب إليه، فضلا عن اصطلاحهم.

ونحن نعلم بالضرورة من لغة العرب انهم لا يقولون: الجبل مثل النار، ولا الهواء مثل الماء ولا الجمل مثل البقر، ولا الشمس والقمر مثل الذهب والفضة، مع اشتراكهما في كثير من الصفات الزائدة على".

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠٨/٧

(١)

٤٥٣. ١٢٦-"القضية ويجعل **المفهوم** من الممكن ما له علة، كما ذكر أبو حامد، وإذا سومح في هذه القضية، لم تنته به القسمة إلى ما أراد، لأن قسمة الموجود أولا إلى ما له علة، وإلى ما لا علة له، ليس معروفا بنفسه.

ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضروري، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي، أفضى إلى ممكن ضروري، ولم يفض إلى ضروري لا علة له، وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري، لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا عله له، وهو الذي يعنونه بواجب الوجود، إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له: الممكن الحقيقي، فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية، وأما إن عنى بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية، فلم يتبين بعد ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة، ولا يتبين بعد أن ها هنا ضروريا يحتاج إلى علة، فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى". (٢)

٤٥٤. ١٢٧-"سينا أن يعمم هذه القضية ويجعل **المفهوم** من الممكن ما له علة، كما ذكره أبو حامد)

.

قلت: فقد بين أن كون الممكن يجب أن يكون له فاعل، قول جيد، إذ ان الممكن هو المحدث عند عامة العقلاء من الفلاسفة وغيرهم، والمحدث لا بد له من فاعل.

هذا أيضا معلوم بين مسلم عند عامة العقلاء.

وأما قوله: (ليس فيه كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن، فإن هذا ليس معروفا بنفسه.

فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية.

ويجعل **المفهوم** من الممكن ما له علة) .

فإنه يقول: أولئك أرادوا بالممكن المحدث، وليس من المعروف بنفسه أن العالم كله محدث، فأراد ابن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١١٣/٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٧٠/٨

سينا أن يجعل معنى الممكن هو ما له علة، حتى يبني على ذلك أن العالم كله ممكن وله علة قديمة أزلية.

وهذا القول الذي ذكره ابن سينا، يظن من أخذ الفلسفة من كلامه، أنه قول أرسطو وأتباعه، وليس كذلك.

وإنما يذكر هذا عن برقلس.

ولهذا قال: الباري جواد وعلة جوده هو ذاته، فيكون جوده دائما.

وهذا يوافق قول ابن سينا، ولا يوافق قول أرسطو، فإن الأول عنده لا فعل له: لا جودا ولا غير جود، ولا إرادة، بل ولا يعلم ما سواه.

وقول ابن رشد: (إن كون العالم بأسره ممكن ليس معروفا بنفسه) .". (١)

٤٥٥. ١٢٨-"قال: (وهذه كلها مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحد منها إلى أن يفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها.

وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين، والغلط في واحد من هذه المبادي، هو سبب لغلط عظيم آخر في الفحص عن الموجودات) .

قلت: المقصود هنا أن بين اختلاف اصطلاحهم في مسمى الممكن، وأن الطريقة المشهورة عند المتأخرين في الفلسفة هي الطريقة المضافة إلى أفضل متأخريهم ابن سينا، والفارابي قبله.

وهذا ابن رشد، مع عنايته التامة بكتب أرسطو والقدماء، واختصاره لكلامهم، وعنايته بالانتصار لهم والذب عنهم، يذكر أن كثيرا من ذلك إنما هو من قول هؤلاء المتأخرين، ليس هو من قول قدمائهم.

ولما ذكر عن ابن سينا أنه استعمل لفظ الممكن في أعم مما هو عند الفلاسفة قال: إنه جعل **المفهوم** من لفظ الممكن ما له علة.". (٢)

٤٥٦. ١٢٩-"لم يكن له علة: لا خارجة عنه ولا داخلة فيه، فإن كانت له علة لكونه مركبا، كان باعتبار ذاته ممكنا، وكل ممكن مفتقر إلى واجب الوجود) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٧٢/٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٩٨/٨

أجاب بأن البرهان لم يقم على إثبات واجب الوجود بالتفسير الذي ادعيتموه، وإنما قام بمعنى أنه ليس له علة فاعلة، وأما كونه ليس له علة مادية أو صورية، فلم يقم دليل على واجب الوجود بهذا الاعتبار.
قال: (وكل تلبياتهم في هاتين اللفظيتين) : واجب الوجود وممكن الوجود (فلنعد إلى المفهوم وهو نفي العلة) (يعني العلة الفاعلة) وإثباتها، فكأنهم يقولون: إن هذه الأجسام لها علة أم لا علة لها؟ فيقول الدهري: لا علة لها، فما المستنكر؟ وإذا عنى بالإمكان والوجوب هذا، فنقول: إنه واجب وليس ممكنا.
وقولهم:". (١)

٤٥٧. ١٣٠-"جنس الحوادث ويخلو من آحادها، والثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه.
كأنك قلت: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه فهو مادي، فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني ما لا يخلو من عرض ما يشار إليه.
وذلك أن العرض الحادث يجب بالضرورة أن يكون الموضوع له حادثا، لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، وهذا خلف لا يمكن.
وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل.
أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد- أعني الجسم -تتعاقب عليه أعراض غير متناهية: إما متضاده، وإما غير متضاده.
كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، وحركات وسلوكيات لانهاية لها، كما يرى كثير من القدماء في". (٢)

٤٥٨. ١٣١-"هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان، والباري سبحانه منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترنا بالعلم، وأن العلم، كما قلناه، يتعلق بالضدين، ففي العلم الأول، بوجه ما، علم بالضدين، ففعله أحد الضدين دليل على أن هنا صفة

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢٢٦/٨
(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨٦/٩

أخرى، وهي التي تسمى إرادة.

قلت: ابن رشد يتعصب للفلاسفة، فحكايته عنهم أنهم يقولون: إنه مريد، كحكايته عنهم إنهم يقولون: إنه عالم بالمخلوقات.

ولا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم.

وأما نقل ذلك عن جملتهم، أو المشائين جملة، فغلط ظاهر.

ولكن الذي انتصر لثبوت هذا وهذا انتصارا ظاهرا أبو البركات ونحوه، وابن رشد وهو إثبات ذلك دونه، وابن سينا دونهما.

ولا ريب أن كلام أرسطو في الإلهيات كلام قليل، وفيه خطأ كثير، بخلاف كلامه في الطبيعيات فإنه كثير، وصوابه فيه كثير.

وهؤلاء المتأخرون وسعوا القول في الإلهيات، وكان صوابهم فيها أكثر من صواب أوليهم لما اتصل إليهم من كلام أهل الملل وأتباع الرسل، وعقول هؤلاء وأنظارهم في الإلهيات، فإن بين كلام هؤلاء في الإلهيات وكلام أرسطو وأمثاله تفاوتا كثيرا.". (١)

٤٥٩. ١٣٢-"الذي تقوم به، هي الحوادث التي تغير جوهر الشيء، وأما تحقيق إرادة الإله فمن علم الخواص الخاص بهم، فهؤلاء أرادوا أن يفهموا الناس من الإرادة معنى غير **المفهوم** من معنى الإرادة المعروفة **المفهومة**، التي صرح بها الشرع، وهو معنى لا يفهمه الجمهور، ولا تكيفه العقول، وجعلوا ذلك أصلا من أصول الشريعة، وكفروا من لم يقل به.

وإنما طور العلماء في هذا المقام أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها: إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث، ولا إرادة حادثة، مثل التي في الشاهد، بل هي إرادة العقول الإنسانية مقصرة عن تكييفها، كما هي مقصرة عن تكييف سائر الصفات التي وصف بها نفسه، لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيفة المحدثة، فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف.

قلت: أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق، فهذا لا بد منه فيها وفي سائر الصفات.

هذا لا يختص بالإرادة، كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء، فصفاته كذاته.

لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها، لا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٤٣/١٠

بيان حل الشبهة، كما فعل في مسألة العلم.". (١)

٤٦٠. ١٣٣-"وإن لم يكن علة فاعلة للآخر.

وهذا هو الدور المعي الاقتراني، وهو جائز، بخلاف الدور المعي القبلي، فإنه ممتنع.

وهذا موجود في عامة الأمور، فالأمور المتلازمة كل منها شرط في الآخر، فكل من الشرطين شرط في وجوده.

وغاية ذلك أن يكون الشيء شرطا في وجود نفسه، أي لا توجد نفسه إلا إذا وجدت نفسه.

وهذا كلام صحيح، بخلاف ما إذا كانت نفسه فاعلة لنفسه.

فإن هذا ممتنع، فكل واحد من الأبوة والبنوة شرط في وجود الآخر.

وكل واحد من العلو والسفل شرط في وجود الآخر.

وكل واحد من التحيز والمتحيز شرط في الآخر.

وكل واحد من الماء والنار وطبيعته الخاصة به شرط في الآخر، ونظائر هذا كثيرة.

فكون إحدى الصفتين مشروطة بالأخرى، والذات مشروطة بصفاتها اللازمة، والصفات مشروطة بالذات، بحيث يمتنع تحقق شيء من ذلك إلا مع تحقق الآخر، وبحيث يلزم من ثبوت كل من ذلك ثبوت الآخر، هو معنى كون كل من ذلك شرطا في الآخر، وهو شرط في شرط نفسه ووجوده.

وهؤلاء من أصول ضلالهم ما في لفظ العلة من الإجمال، فإن لفظ العلة كثيرا ما يريدون به ما لا يكون الشيء إلا به، فتدخل في ذلك العلة الفاعلة، والقابلة، والمادة، والصورة.

وكثيرا ما يريدون بذلك الفاعل فقط.

وهو المفهوم من لفظ". (٢)

٤٦١. ١٣٤-"قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوث قوله تعالى ﴿لا أحب الآفلين﴾ سورة الأنعام ٧٦ فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفول ما فهذا قوله

ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يسمون كل مخلوق موجود آفلا ولا كل موجود بغيره آفلا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠/١٩٨

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١٠/٢٥٥

ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلا ولا ما كان من هذه المعاني التي يعنيها هؤلاء بلفظ الإمكان بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة من تسمية كل متحرك آفلا ولو كان الخليل أراد بقوله ﴿لا أحب الآفلين﴾ سورة الأنعام ٧٦ هذا المعنى لم ينتظر مغيب الكوكب والشمس والقمر ففساد قول هؤلاء المتفلسفة في الاستدلال بالآية أظهر من فساد قول أولئك

وأعجب من هذا قول من قال في تفسيره إن هذا قول المحققين

واستعارته لفظ الهوى والحظيرة لا يوجب تبديل اللغة المعروفة في معنى الأفول فإن وضع هو لنفسه وضعا آخر فليس له أن يتلو عليه كتاب الله تعالى فيبدله أو يحرفه

وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفسيرا آخر كما ذكره أبو حامد في بعض مصنفاته كمشكاة الأنوار وغيرها أن الكواكب والشمس والقمر هي النفس والعقل الفعال والعقل الأول ونحو ذلك

وشبهتهم في ذلك أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أجل من أن يقول لمثل هذه الكواكب إنه رب العالمين بخلاف ما ادعوه من النفس ومن العقل الفعال الذي يزعمون أنه رب كل ما تحت فلك القمر والعقل الأول الذي يزعمون أنه مبدع العالم كله

وقول هؤلاء وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام فابتداع أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب أن هذه المعاني ليست هي **المفهوم** من لفظ الكوكب والقمر والشمس

وأيضا فلو قدر أن ذلك يسمى كوكبا وقمرا وشمسا بنوع من التجوز فهذا غايته أن يسوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك لكنه لا يمكنه أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا". (١)

٤٦٢. ١٣٥-"منور نور فهما متلازمان ثم إن الله تعالى ضرب مثل نوره الذي في قلوب المؤمنين بالنور الذي في المصباح وهو في نفسه نور وهو منور لغيره فإذا كان نوره في القلوب هو نور وهو منور فهو في نفسه أحق بذلك وقد علم أن كل ما هو نور فهو منور

وأما قول من قال معناه منور السماوات بالكواكب فهذا إن أراد به قائله أن ذلك من معنى كونه نور

(١) دقائق التفسير ١١٥/٢

السماوات والأرض وليس له معنى إلا هذا فهو مبطل لأن الله أخبر أنه نور السموات والأرض والكواكب لا يحصل نورها في جميع السماوات والأرض وأيضا فإنه قال ﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾ فضرب المثل لنوره الموجود في قلوب المؤمنين نور الإيمان والعلم المراد من الآية لم يضربها على النور الحسي الذي يكون للكواكب وهذا هو الجواب عما رواه عن ابن عباس في رواية أخرى وأبي العالية والحسن بعد المطالبة بصحة النقل والظن ضعفه عن ابن عباس لأنهم جعلوا ذلك من معاني النور أما أن يقولوا قوله ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ ليس معناه إلا التنوير بالشمس والقمر والنجوم فهذا باطل قطعا

وقد قال صلى الله عليه وسلم

أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن ومعلوم أن العميان لا حظ لهم في ذلك ومن يكون بينه وبين ذلك حجاب لا حظ له في ذلك والموتى لا نصيب لهم من ذلك وأهل الجنة لا نصيب لهم من ذلك فإن الجنة ليس فيها شمس ولا قمر كيف وقد روي أن أهل الجنة يعلمون الليل والنهار بأنوار تظهر من العرش مثل ظهور الشمس لأهل الدنيا فتلك الأنوار خارجة عن الشمس والقمر

وأما قوله قد قيل بالأدلة والحجج فهذا بعض معنى الهادي وقد تقدم الكلام على قوله هذا يبطل قوله أن التأويل دفع للظاهر ولم ينقل عن السلف فإن هذا الكلام مكذوب علي وقد ثبت تناقض صاحبه وأنه لم يذكر عن السلف إلا ما اعترف بضعفه

وأما الذي أقوله الآن وأكتبه وإن كنت لم أكتبه فيما تقدم من أجوبتي وإنما أقوله في كثير من المجالس إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رووه من الحديث ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير فلم أجد إلى ساعتي هذه عن أحد من الصحابة أنه أول شيئا من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها **المفهوم** المعروف بل عنهم من تقرير ذلك وتثبيته وبيان أن ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصيه إلا الله وكذلك فيما يذكرونه آثرين وذاكرين عنهم شيء". (١)

---

(١) دقائق التفسير ٢/٤٨١

٤٦٣. ١٣٦-"غلب هذا الاسم على ما كان فيه فعل مثل القيام والسجود والطواف دون القول المحض كالقراءة والذكر والسؤال ولأن ذلك عبادة بجميع البدن ولهذا اشترطت له الطهارة وأن اشتركا في استحباب الطهارة ثم غلب على القيام والركوع والسجود مع أذكارها لأنها أخص بالتعبد من الطواف ولهذا حرم فيه الكلام والعمل الكثير وسمي السجود المفرد كسجود التلاوة والشكر والقيام المفرد كقيام الجنازة صلاة وأن كان اغلب الصلوات المشروعة هي مما اشتملت على القيام والقعود والركوع والسجود فإذا أطلق اسم الصلاة في الشرع لم يفهم منه إلا هذا وهي القيام والركوع والسجود لله بالأذكار المشروعة فيها ثم قال جماعة من أصحابنا منهم أبو الخطاب وابن عقيل هي منقولة في اللغة إلى الشرع ومعدول بها عن المفهوم الأول إلى مفهوم آخر.

وقال القاضي وغيره ليست منقولة بل ضمت إليها الشريعة شروطا وقيودا وهي مبقاة على ما كانت عليه وكذلك القول في اسم الزكاة والصيام وغيرها من الأسماء الشرعية.

وتحقيق ذلك أن تصرف الشرع فيها كتصرف أهل العرف في بعض الأسماء اللغوية أما تخصيصها ببعض معانيها كالدابة وأما تحويلها إلى ما بينه وبين المعنى الأول سبب كإسم الراوية والغائط والعذرة فالصلاة كانت اسما لكل دعاء فصاري إسما لدعاء مخصوص أو كانت اسما.". (١)

٤٦٤. ١٣٧-"لدعاء فنقلت إلى الصلاة الشرعية لما بينها وبين الدعاء من المناسبة والأمر في ذلك متقارب نعم قد يسرف بعض من يقول هي منقولة فلا يشترط أن يكون بين المنقولة منه والمنقوله إليه مناسبة بل يجعله وصفا ثانيا حتى كأنه ليس من المجاز اللغوي ويسرف من يقول هي منقولة حتى يعتقد أن مفهومها في الشرع هو محض الدعاء والمسألة: (فقط مما يكون في اللغة وما خرج عن ذلك من قيام وقعود وغير ذلك فهو شرط في الحكم بمعنى الصلاة التي هي الدعاء لا تجزئ إلا على هذا الوجه كما لا تجزئ إلا بتقدم الإيمان والطهارة ولا يجعل هذه الأفعال جزءا من المسمى ولا مفهومة من نفس الاسم وكلا القولين طرف وخيار الأمور أوسطها وبهذا التقرير قول من يقول هي منقولة اقرب إلى الصواب وكذلك أيضا بهذا التقرير أن معنى النقل تخصيصها ببعض معانيها وهي في ذلك أبلغ من تخصيص أهل العرف الاسم ببعض معانيه كالدابة والنجم لأن ذلك التخصيص كان معلوما بخلاف ما كان من خصائص الصوم والصلاة والزكاة فإنه لم يكن معروفا معناه ولا دلالة للفظ عليه وقد اتفقوا

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/٣٠

على أن الصلاة المشروعة بعد بيان النبي صلى الله عليه وسلم صارت في **المفهوم** من لفظ الصلاة في الكتاب والسنة ومن ادعى بعد ذلك أنها بعد ذلك تصرف إلى مجرد المعنى اللغوي فقد غلط.

والصلاة واجبة في الجملة قال تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله". (١)

٤٦٥. ١٣٨-"أحدها: أن فيه زيادة منطوقة فتقدم على ما ليس فيه تلك الزيادة وإنما تنفيها بطريق **المفهوم**.

الثاني: أنها متأخرة لأنها كانت بالمدينة فإن السائل الذي سأله إنما كان بالمدينة وبلال يؤذن له بل رواتها أبو موسى وعبد الله بن عمرو وأبو هريرة وبريدة بن الحصيب وكل هؤلاء لم يصحبوه إلا بالمدينة وأبو موسى وأبو هريرة إنما صحباه بعد خيبر وحديث جبريل كان قبل الهجرة بأكثر من سنة وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه يكون هو الناسخ للأول أن كان بينهما تعارض.

الثالث: أن حديث عبد الله بن عمرو وأبي هريرة قول مبين وهو أتم تحديدا وأصرح دلالة من حكاية الفعل.

الرابع: أنها أكثر واصح من حديث جبريل.

الخامس: أن فيها زيادات في وقت العصر والمغرب والفجر وفي بعضها العشاء وقد وجب العمل بها في تلك المواضع لما صاحبها من الدلائل فكذلك ها هنا.

السادس: أن الله تعالى قال: ﴿وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها﴾ وكذلك قوله: ﴿طرفي النهار﴾ لكن إذا تغير لون الشمس فقد أخذت الشمس في التحول والغروب فيبقى ما قبل ذلك على عموم الآية.". (٢)

٤٦٦. ١٣٩-"**المفهوم** ولأن بعض الصلاة قد وجد في الوقت حقيقة فلا يمكن أن نجعلها فائتة كما لو صلى ركعة.

والرواية الثانية لا يكون مدركا هذا قولي الخرقي وابن أبي موسى وهو أشبه بالحديث **المفهوم** حديث

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/٣١

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/١٦٤

أبي هريرة وقوله في الرواية الأخرى سجدة المراد به الركعة بكمالها وهذا كثير في الحديث تسمى السجدة الثانية ركعة تعبيرا عنها بركنها وذلك أنه لا يصح حتى يقع الركوع وسجدتان فإذا قيل قد صلى ركعة أو سجدة علم أنه قد كمل ركعة بسجدتيها ومنه قول زيد لمروان ألم أرك قصرت سجدتي المغرب يعني ركعتي الجهر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ فيها بالأعراف وقول عائشة: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بعد الوتر سجدتين" تعني فيها الركعتين اللتين كان يصليهما وهو قاعد وقول علي كان إذا قام من السجدتين رفع يديه كذلك وكبر وفي حديث أبي هريرة إذا قام من الركعتين وفي حديث أبي حميد: "حتى إذا قام من السجدتين كبر ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه كما صنع حين افتتح الصلاة" وهذا كما تسمى". (١)

٤٦٧. ١٤٠-"ويريد بها مقابر المشركين العتق مع أن **المفهوم** عندهم مقابرهم ولا يجوز أن يريد بها ما يتجدد من القبور دون المقابر الموجودة في زمانه وبلده فإن ما يعرفه المتكلم من افراد العام هو أولى بالدخول في كلامه ثم أنه لو أراد القبور المنبوشة وحدها لوجب أن يقرن بذلك قرينة تدل عليه والا فلا دليل يدل على أن المراد هو هذا ومن المحال أن يحمل الكلام على خلاف الظاهر **المفهوم** منه غير أن ينصب دليل على ذلك ثم أنه نهانا عما كان يفعله أهل الكتابين من اتخاذ القبور مساجد وأكثر ما اتخذوه من المساجد مقبرة جديدة بل لا يكون إلا كذلك ثم هم يفرشون في تلك الأرض مفارش تحول بينهم وبين تربتها فعلم أنه صلى الله عليه وسلم نهانا عن ذلك.

وبالجملة فمن جعل النهي عن الصلاة في المقبرة لاجل نجاسة الموتى فقط فهو بعيد عن مقصود النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم.

ثم لا يخلوا أما أن يكون القبر قد بني عليه مسجد فلا يصلى في هذا المسجد سواء صلى خلف القبر أو امامه بغير خلاف في المذهب لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد إلا فلا تتخذوا القبور مساجد فاني انهاكم عن ذلك" وقال: "لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد" وقال: "أولئك إذا مات فيهم الرجل الصالح

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/١٨٧

بنوا على قبره مسجدا" الحديث وقال: "لعن الله". (١)

٤٦٨. ١٤١-"من غير تفريق بين الحشفة وسائر القضيب، لأن اسم الذكر يشمل ذلك، هذا هو المشهور عنه، وعنه لا ينقض إلا مس الحشفة لأنه هو مخرج الحدث وبه تتعلق الطهارة الكبرى، وسواء مسه ببطن يده أو ظهرها من الأصابع إلى الكوع في المشهور عنه، وعنه إن النقض يختص ببطن الكف لأن اللمس المعهود به، وعنه ينقض مسه بالذراع جميعه لأن اليد في الوضوء هي اليد في المرفق، والصحيح الأول لقوله («إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه») واليد المطلقة في الشرع تنتهي إلى الكوع كما في آية السرقة والمحاربة والتيمم، وقوله («إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده») يعم ظهرها وبطنها كما عمها قوله: يغمس يده، وآية التيمم، فأما مس الذكر بغير اليد فلا ينقض إلا إذا مسه بفرجه في المشهور من المذهب لأنه أدعى إلى الخروج من مس الذكر وأفحش، وفيه وجه أنه لا ينقض لأن الحكم في الأصل بعيد.

وينتقض الوضوء بمس فرج المرأة في إحدى الروايتين منها ومن امرأة أخرى، وفي الأخرى لا ينقض لأن الأحاديث المشهورة " «من مس ذكره» " ومفهومها انتفاء ذلك عن غير الذكر.

والأول أقوى؛ لأن قوله: مس فرجه يعم النوعين، وذكر بعض الذكر وحده لا يخالف؛ لأن الخاص الموافق للعام لا يخصصه بل يؤكده دلالة القدر الموافق منه ويبقى الباقي مدلولا عليه بالعموم فقط، ومن قال من أصحابنا تخصيصه لحظ في ذلك أن يكون المفهوم مرادا والمفهوم هنا غير مراد لأن تخصيص". (٢)

٤٦٩. ١٤٢-"هي الجماع، وقال عطاء والموالي هي ما دون الجماع، فدخلت على ابن عباس فذكرت ذلك فقال: أيهما كنت قلت في الموالي قال: " غلبت الموالي إن الله حيي كريم يكني عما يشاء وإنه كنى بالملامسة عن الجماع " وفي لفظ عنه قال: " اللمس والمباشرة والإفضاء والرفث في كتاب الله الجماع ".

ولأن اللمس كالمس وقد أريد به الجماع في قوله ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن﴾ [البقرة:

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الصلاة ص/٤٥٩

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٣١٠/١

٢٣٧] والملامسة لا تكون إلا من اثنين، فيجب حملها على الجماع، والصحيح الأول لأن الله تعالى أطلق ذكر مس النساء والمفهوم من هذا في عرف أهل اللغة والشرع هو المس المقصود من النساء وهو اللمس للتلذذ وقضاء الشهوة فإن اللمس لغرض آخر لا يفهم من تخصيص النساء بالمس، إذ لا فرق بينهن وبين غيرهن في ذلك المس واللمس، وإن كان عامدا لكن نسبته إلى النساء أوحت تخصيصه بالمقصود من مسهن كما خص في الطفلة وذوات المحارم، ويدل على ذلك أن كل مس ومباشرة وإفضاء ذكر في القرآن فالمراد به ما كان مع الشهوة، وجميع الأحكام بمسهن مثل تحريم ذلك على المحرم والمعتكف ووجوب الفدية في الإحرام وانتشار حرمة المصاهرة وحصول الرجعة عند من يقول بذلك إنما تثبت في مس الشهوة ولا يقال: مس النساء في الجملة هو مظنة أن يكون لشهوة فأقيم مقامه لأننا نقول: إن". (١)

٤٧٠. ١٤٣-"الثلاثة. فإن عدم الدم فعليه الصدقة، وإن لم يجد انتقل إلى الصيام، نص عليه في رواية ابن القاسم وسندي، في المحرم يحلق رأسه من غير أذى ليس هو بمنزلة من يحلق من أذى؛ إذا حلق رأسه من أذى فهو مخير في الفدية. ومثل هذا لا ينبغي أن يكون مخيرا. وهذا اختيار القاضي وأصحابه؛ مثل الشريف أبي جعفر وأبي الخطاب: ولم يذكروا في تعليقهم خلافا.

قال ابن أبي موسى: وإن حلق رأسه لغير عذر فعليه الفدية وليس بمخير فيها فيلزمه دم. وإن تنور فعليه فدية على التخيير.

ففرق بين حلق الرأس والتنور ولعل ذلك لأن حلق الرأس نسك عند التحلل، فإذا فعله قبل وقته فقد فعل محظورا وفوت نسكا في وقته، ومن ترك شيئا من نسكه فعليه دم. بخلاف شعر البدن فإنه ليس في حلقه ترك نسك؛ لأن الله سبحانه إنما ذكر التخيير في المريض ومن به أذى، وذلك يقتضي أن غير المعذور بخلاف ذلك لوجوه؛ أحدها: أن من حرف شرط والحكم المعلق بشرط عدم عند عدمه حتى عند أكثر نفاة المفهوم.

والحكم المذكور هنا: وجوب فدية على التخيير إذا حلق، فلو كانت هذه". (٢)

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٣١٦/١

(٢) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٢٧٦/٣

٤٧١. ١٤٤-"بالتحريم، وذلك لأن الله سبحانه قال: ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [المائدة: ٩٥] الآية إلى آخرها. وهذا يدل على أنه لا جزاء في الخطأ من وجوه؛ - أحدها: أن الله نهى المحرم عن قتل الصيد، والناسي والمخطئ غير مكلف، فلا يكون منهيا، وإذا لم يكن منهيا لم يكن عليه جزاء؛ لأن القتل المضمون هو القتل المنهي عنه كما دل عليه سياق الآية.

الثاني أنه قال: ﴿ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [المائدة: ٩٥] .

فقد نص على وجوب الجزاء على المتعمد فيبقى المخطئ بريء الذمة فلا يجوز أن يوجب عليه الشيء لبراءة ذمته.

الثالث: أنه خص المتعمد بإيجاب الجزاء بعد أن تقدم ذكر القتل الذي يعم المتعمد وغيره، ومتى ذكرت الصفة الخاصة بعد الاسم العام: كان تخصيصها بالذكر دليلا قويا على اختصاصها بالحكم، أبلغ من لو ذكرت الصفة مبتدأة. إذ لو لم يختص بالحكم: كان ذكر المتعمد زيادة في اللفظ، ونقصا في المعنى. ومثل هذا يعد عيا في الخطاب، وهذا **المفهوم** لا يكاد ينكره من له أدنى ذوق بمعرفة الخطاب.

الرابع: أن المتعمد اسم مشتق من العمد مناسب كان ما منه الاشتقاق علة الحكم فيكون وجوب الجزاء لأجل التعمد، فإذا زال التعمد: زال وجوب الجزاء لزوال علته.

الخامس: أنه أوجب الجزاء ليذوق وبال أمره والمخطئ ليس عليه وبال فلا يحتاج إلى إيجاب الجزاء.

وأيضا: فضمان الصيد ليس حقا لآدمي، وإنما هو حق لله. وما حرمه الله إذا". (١)

٤٧٢. ١٤٥-"والقاضي وأصحابه وغيرهم، وهو **المفهوم** من كلام أحمد والخرقي، قالا: إذا فاته الحج تحلل بعمرة، بل هو المنصوص صريحا عن أحمد، لأنه نص على أن من فاته الحج بعد أن طاف وسعى أنه يتحلل بعمرة، ولو كان إنما يفعل طواف الحج وسعيه لم يحتج إلى سعي ثان.

ثم اختلفت عبارة هؤلاء، فقال القاضي وأصحابه: يتحول إحرامه بالحج إحراما بعمرة، فعلى هذا لا يحتاج إلى قصد وإرادة؛ لأن أحمد قال: يكفيه الإهلال الأول.

وقال أبو بكر: إذا فاته الحج جعله عمرة وعليه دم، قال أحمد: إذا فاته الحج جعلها عمرة.

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٣/٣٩٩

وقال ابن حامد: إحرام الحج باق، ويتحلل منه بعمل عمرة، وهو ظاهر كلام المصنف.". (١)

٤٧٣. ١٤٦-"فرعون، وكان عبد السيد لم يسلم بعد، فقال: أنا لا أدع موسى وأذهب إلى فرعون، قال له: ولم؟ قال: لأن موسى أغرق فرعون، فانقطع فاحتج عليه بالنصر القدري الذي نصر الله موسى لا بكونه كان رسولا صادقا، قلت لعبد السيد: وأقر لك أنه على قول فرعون؟ قال: نعم، قلت: فمن سمع إقرار الخصم لا يحتاج إلى بينة أنا كنت أريد أن أبين لك أن قولهم هو قول فرعون فإذا كان قد أقر بهذا حصل المقصود.

فهذه المقالات وأمثالها من أعظم الباطل وقد نبهنا على بعض ما به يعرف معناها وأنه باطل والواجب إنكارها فإن إنكار هذا المنكر الساري في كثير من المسلمين أولى من إنكار دين اليهود والنصارى الذي لا يضل به المسلمون لا سيما وأقوال هؤلاء شر من قول اليهود والنصارى ومن عرف معناها واعتقدها كان من المنافقين الذين أمر الله بجهادهم بقوله تعالى: " جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم " والنفاق إذا عظم كان صاحبه شرا من كفار أهل الكتاب، وكان في الدرك الأسفل من النار. وليس لهذه المقالات وجه سائغ ولو قدر أن بعضها يحتمل في اللغة معنى صحيحا فإن ما يحمل عليها إذا لم يعرف مقصود صاحبها (١) وهؤلاء قد عرف مقصودهم كما عرف دين اليهود والنصارى والرافضة ولهم في ذلك كتب مصنفة وأشعار مؤلفة وكلام يفسر بعضه بعضا وقد علم مقصودهم بالضرورة، فلا ينازع في ذلك إلا جاهل لا يلتفت إليه

---

(١) المنار: في الكلام تحريف وسقط والمعنى المفهوم من القرينة أنها - إنما يصح أن تحمل على معنى صحيح تحتمله اللغة إذا لم يعرف مقصود صاحبها". (٢)

٤٧٤. ١٤٧-"تجدد هذه الأمور بتجدد الإضافات والأحوال والأعدام فإن الناس متفقون على تجدد هذه الأمور، وفرق الآمدي بينهما من جهة اللفظ، فقال هذه حوادث وهذه متجددات، والفروق اللفظية، لا تؤثر في الحقائق العلمية، فيقال: تجدد هذه المتجددات إن أوجب له كمالا فقد عدمه قبله

---

(١) شرح عمدة الفقه لابن تيمية - من كتاب الطهارة والحج (٧٢٨) ٣/٦٦٢

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ١/١١٨

وهو نقص، وإن أوجب له نقصا لم يجز وصفه به. ويقال (ثالثا) : الكمال الذي يجب اتصافه به هو الممكن الوجود، وأما الممتنع فليس من الكمال الذي يتصف به موجود، والحوادث المتعلقة بقدرته ومشيئته يمتنع وجودها جميعا في الأزل، فلا يكون انتفاؤها في الأزل نقصا لأن انتفاء الممتنع ليس بنقص. ويقال (رابعا) : إذا قدر ذات تفعل شيئا بعد شيء وهي قادرة على الفعل بنفسها وذات لا يمكنها أن تفعل بنفسها شيئا بل هي كالجماد الذي لا يمكنه أن يتحرك كانت الأولى أكمل من الثانية. فعدم هذه الأفعال نقص بالضرورة. وأما وجودها بحسب الإمكان فهو الكمال. ويقال (خامسا) : لا نسلم أن عدم هذه مطلقا نقص ولا كمال ولا وجودها مطلقا نقص ولا كمال، بل وجودها في الوقت الذي اقتضته مشيئته وقدرته وحكمته هو الكمال ووجودها بدون ذلك نقص، وعدمها مع اقتضاء الحكمة كمال، وإذن فالشيء الواحد يكون وجوده تارة كمالا وتارة نقصا، وكذلك عدمه. فبطل التقسيم المطلق، وهذا كالماء يكون رحمة بالخلق إذا احتاجوا إليه كالمطر ويكون عذابا إذا ضرهم، فيكون إنزاله لحاجتهم رحمة وإحسانا، والمحسن الرحيم متصف بالكمال ولا يكون عدم إنزاله حيث يضرهم نقصا، بل هو أيضا رحمة وإحسان فهو محسن بالوجود حين كان رحمة، وبالعدم حين كان العدم رحمة.

فصل

وأما نفي النافي للصفات الخبرية المعينة فلاستلزامها التركيب المستلزم للحاجة والافتقار فقد تقدم جواب نظيره، فإنه إن أريد بالتركيب ما هو **المفهوم** منه في اللغة أو في العرف العام أو عرف بعض بالناس وهو ما ركبه غيره أو كان مفترقا". (١)

٤٧٥.   ١٤٨-"لم يسبق أحدهما الآخر، بل من المعلوم بصريح العقل أن التأثير الذي هو إبداع الشيء وخلقه، وجعله موجودا لا يكون إلا بعد عدمه، وإلا فالموجود الأزلي الذي لم يزل موجودا لا يفتقر قط إلى مبدع خالق يجعله موجودا، ولا يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم، بل ما وجب قدمه امتنع عدمه، فلا يمكن أن يقبل العدم.

الوجه الثامن: أن تسمية تأثير الرب في مخلوقاته فعلا وصنعا وإبداعا وإبداء وخلقا وبرءا (١) ، وأمثال ذلك من العبارات هو مما تواتر عن الأنبياء، بل. (٢) ومما اتفق عليه جماهير العقلاء، وذلك من

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية - رشيد رضا ٦٢/٥

العبارات التي تتداولها الخاصة والعامة تداولا كثيرا، ومثل هذه العبارات لا يجوز أن يكون معناها المراد بها أو الذي وضعت له ما (٣) لا يفهمه إلا الخاصة، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون جماهير الناس يفهم بعضهم عن بعض ما يعنونه بكلامهم، ومعلوم أن المقصود من الكلام الإفهام.

وأيضا، فلو كان المراد بها غير **المفهوم** منها لكان الخطاب بها تلبيسا (٤) ، وتدليسا وإضلالا.

وأيضا، فلو قدر أنهم أرادوا بها خلاف **المفهوم** لكان ذلك مما يعرفه خواصهم.

ومن المعلوم بالاضطرار أن خواص الصحابة وعوامهم كانوا يقرون أن

---

(١) ب (فقط) : وبدءا.

(٢) بل: ساقطة من (أ) ، (ب) .

(٣) أ، ب: كما، وهو خطأ. وسقطت " له " في (أ) .

(٤) ن، م: تلبيسات.". (١)

٤٧٦. ١٤٩-"[فهذا الاسم هو اسم للرب (١) الحي العليم القدير، ويمتنع حي لا حياة له، وعليم لا علم له، وقدير لا قدرة له، كما يمتنع مثل ذلك في نظائره.

وإذا قال القائل: صفاته زائدة على ذاته، فالمراد أنها زائدة على ما أثبته النفاة، لا أن في نفس الأمر ذاتا مجردة عن الصفات وصفات زائدة عليها، فإن هذا باطل.

ومن حكى عن أهل السنة أنهم يثبتون مع الله ذواتا قديمة بقدمه، وأنه مفتقر إلى تلك الذوات، فقد كذب عليهم. فإن للنظار في هذا المقام أربعة أقوال: ثبوت الصفات، وثبوت الأحوال، ونفيهما جميعا، وثبوت الأحوال دون الصفات (٢)

---

(١) فهذا الاسم هو اسم للرب (ص ١٢٤) . . وإذا كانت صفة النبي المحدث (ص [٠ - ٩] ٣٠) . ساقط من (ن) ، (م) وسأشير إليه عند نهايته إن شاء الله.

(٢) القائل بالأحوال هو أبو هاشم الجبائي (انظر ترجمته فيما سبق ١/٢٧٠ ت [٠ - ٩]) . ويلخص الشهرستاني مذهبه في الأحوال في الملل والنحل ١ - ٧٦ كالآتي: " وعند أبي هاشم: هو

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/٢٧٥

عالم لذاته، بمعنى أنه " ذو حالة " هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت " أحوالا " هي صفات: لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات. قال: والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض. ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات ولا إلى أعراض وراء الذات، فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض، فتعين بالضرورة أنها " أحوال " فكون العالم عالما " حال " هي صفة وراء كونه ذاتا، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادرا حيا. . ثم أثبت للباري تعالى " حالة أخرى أوجبت تلك " الأحوال ".

وانظر عن " الأحوال " أيضا: أصول الدين لابن طاهر البغدادي، ص [٠ - ٩] ٢ ؛ الفرق بين الفرق، ص [٠ - ٩] ١٧ ؛ التبصير في الدين، ص [٠ - ٩] ٣ - ٥٤ ؛ نهاية الإقدام للشهرستاني، ص ١٣١ - ١٤٩، المعتزلة لزهدي جار الله، ص ٦٩ - ٧٠ ؛ فلسفة المعتزلة لألبير نصري نادر ٢٢٥/١ - ٢٣٠، دائرة المعارف الإسلامية مادة " الجبائي " ومادة " الحال "." (١)

٤٧٧. ١٥٠-"فالأول: قول جمهور نظار المثبتة الصفاتية، يقولون: إنه عالم بعلمه، وقادر بقدرته، وعلمه نفس عالميته، وقدرته نفس قادريته.

وعقلاء النفاة كأبي الحسين البصري (١) وغيره يسلمون أن كونه حيا ليس هو كونه عالما، وكونه عالما ليس هو كونه قادرا، وكذلك مثبتة الأحوال منهم (٢) ، وهذا بعينه هو مذهب جمهور المثبتة للصفات دون الأحوال.

ولكن من أثبت الأحوال مع الصفات، كالقاضي أبي بكر والقاضي

---

(١) أ، ب: أبو الحسن البصري، والصواب ما أثبته. وهو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، وسبق الكلام عليه ٣٩٥/١. وانظر ترجمته أيضا في: لسان الميزان ٢٩٨/٥ ؛ تاريخ بغداد ١٠٠/٣.

(٢) ذكر الشهرستاني في " نهاية الإقدام " ص [٠ - ٩] ٧٧: فتمايز المفهومات والاعتبارات عندكم

---

(١) منهاج السنة النبوية ١٢٤/٢

وتمايز الأحوال عند أبي هاشم وتمايز الصفات عند أبي الحسين على وتيرة واحدة وكلكم يشير إلى مدلولات مختلفة الخواص والحقائق ". وانظر أيضا نفس المرجع، ص ١٧٥. ويقول ابن طاهر في أصول الدين، ص [٠ - ٩] ٢: " وعلم أبو هاشم بن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علة لكونه عالما وقادرا، فخالف أباه وزعم أن الله عالم كونه على حال، قادر لكونه على حال، وزعم أن لكونه عالما بكل معلوم حالا دون الحال التي لأجلها كان عالما بالمعلوم الآخر. . . إلخ) وانظر الملل والنحل ١/٧٧.". (١)

٤٧٨. ١٥١-"وهذا المقام برهان بين لمن تأمله. وبيانه أن الناس متنازعون في إثبات الصفات لله: فأهل السنة يثبتون الصفات لله، وكثير من الفلاسفة والشيعة يوافقهم على ذلك، وأما الجهمية وغيرهم - كالمعتزلة (١) ومن وافقهم من الشيعة والفلاسفة كابن سينا ونحوه - فإنهم ينفون الصفات عن الله تعالى، ويقولون: (٢) : إن إثباتها تجسيم وتشبيه وتركيب (٣)

[عمدة الفلاسفة على نفي الصفات هي حجة التركيب]

وعمدة ابن سينا [وأمثاله] (٤) على نفيها هي (٥) حجة التركيب، وهو أنه لو كان له صفة لكان مركبا، والمركب مفتقر إلى جزئيه، وجزءاه (٦) غيره، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه.

وقد تكلم الناس على إبطال هذه الحجة من وجوه كثيرة بسبب أن لفظ " التركيب " و " الجزء " و " الافتقار " و " الغير " ألفاظ مجملة.

فيراد بالمركب ما ركبه غيره، وما كان متفرقا فاجتمع، وما يقبل التفريق، والله سبحانه منزه عن هذا بالاتفاق، وأما الذات الموصوفة بصفات لازمة لها، فإذا سمى المسمي هذا تركيبا، كان هذا اصطلاحا له ليس هو المفهوم من لفظ المركب.

والبحث إذا كان في المعاني العقلية لم يلتفت فيه إلى اللفظ.

---

(١) ن، م: من المعتزلة.

(٢) ن، م: فهم ينفون الصفات لله ويقولون. .

---

(١) منهاج السنة النبوية ٢/١٢٥

(٣) ن: تشبيه وتجسيم وتركيب ؛ م: سنة وتركيب. .

(٤) " وأمثاله " ساقطة من (ن) ، (م) .

(٥) ن، م: هو.

(٦) ن: وجزؤه.". (١)

٤٧٩. ١٥٢-"وإذا قيل: يشتركان في الوجود المطلق الكلي، فذاك المطلق الكلي لا يكون مطلقا كليا إلا في الذهن، فليس في الخارج مطلق كلي يشتركان فيه، بل هذا له حصة منه، وهذا له حصة منه، وكل من الحصتين (١) ممتازة عن الأخرى.

ومن قال: المطلق جزء من المعين، (* والموجود جزء من هذا الموجود (٢) ، والإنسان جزء من هذا الإنسان: إن أراد به أن المعين *) (٣) يوصف به، فيكون صفة له، ومع كونه صفة له، فما هو صفة له (٤) لا توجد عينه لآخر (٥) ، فهذا معنى صحيح، ولكن تسمية الصفة جزء الموصوف ليس هو **المفهوم** منها عند الإطلاق.

وإن أريد أن نفس ما في المعين من وجود أو إنسان هو في ذلك بعينه، فهذا مكابرة.

وإن قال: إنما أردت أن النوع في الآخر عاد الكلام في النوع، فإن النوع أيضا كلي (٦) .

والكليات الخمسة: كليات الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام ؛ والقول فيها واحد، فليس فيها ما يوجد في الخارج كليا مطلقا، ولا تكون كلية مطلقة إلا في الأذهان لا في الأعيان.

---

(٦) ب، أ: وإن قال: إنما أردت النوع الآخر عادم الكلام في النوع أيضا كلي، وفيه سقط وتحريف.".(٢)

---

(١) منهاج السنة النبوية ١٦٤/٢

(٢) منهاج السنة النبوية ٥٨٩/٢